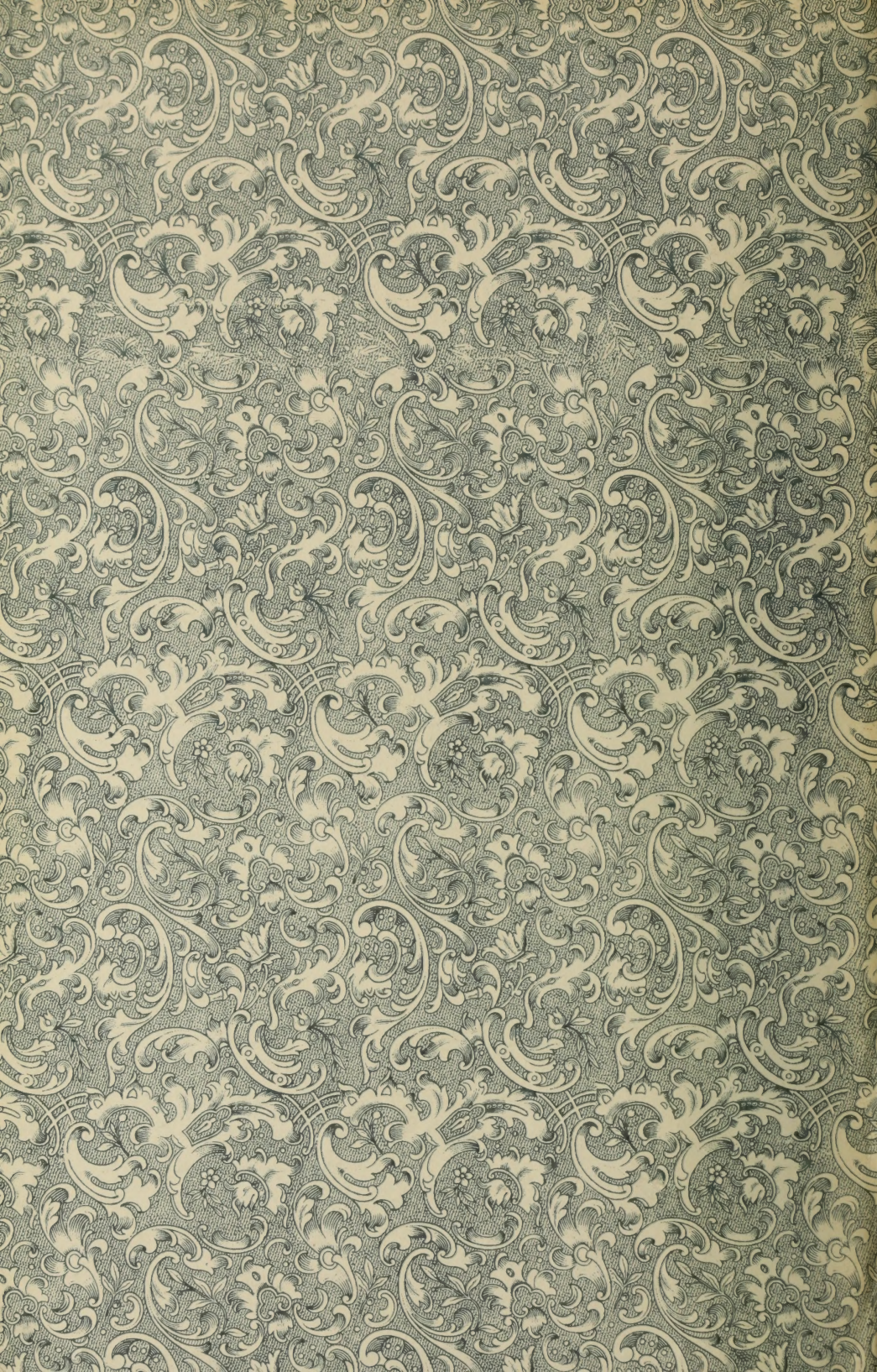
3 1761 [illegible] 99 3



Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
Algoma University, Trent University, Lakehead University, Laurentian University, Nipissing University, Ryerson University and University of Toronto Libraries

http://archive.org/details/revuedestudesjul59soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

L/X

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

La Or 85
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-NEUVIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1910

436217
6.6.45

DS
101
R45
t.59

LE LAIT DE LA MÈRE & LE COFFRE FLOTTANT

C'est le titre d'une étude très attachante que M. Emmanuel Cosquin a consacrée à un groupe de légendes, contes et mythes, où la vertu merveilleuse du lait de la mère et l'épisode du coffre flottant occupent une place de premier plan [1]. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que le savant folk-loriste français a traité le sujet avec sa compétence bien connue, sa vaste érudition et sa sagacité pénétrante. On sera plus étonné d'avoir à le prendre en faute pour avoir négligé ou ignoré des éléments qui devaient entrer dans son enquête et qui auraient peut-être modifié ses vues sur certains points importants. Ces éléments sont fournis par la littérature juive qui, partant de Josèphe, s'étend sur tout le Midrasch et pousse ses ramifications dans le folk-lore littéraire judéo-arabe.

La légende-type, ses éléments essentiels, ses diverses formes.

La légende-type que M. Cosquin prend comme thème de son étude est une légende musulmane se rapportant à l'établissement de l'islamisme dans la partie orientale de l'île de Java.

Un prédicateur musulman, venu au pays de Balambangan, y guérit la fille du roi, que les astrologues ont abandonnée. Il l'épouse ensuite, mais la quitte bientôt pour retourner dans son pays. La princesse met au monde un fils d'une grande beauté, et au même moment une violente épidémie fond sur le royaume. Les astrologues ne manquent pas d'attribuer la cause du fléau à la naissance de l'enfant. Il convient donc, disent-ils, de le faire jeter à

1. *Le lait de la mère et le coffre flottant*, légendes, contes et mythes comparés, à propos d'une légende historique musulmane de Java. Paris, 1908. Tirage à part de la *Revue des Questions historiques*, avril 1908.

la mer. Le roi y consent ; on enferme son petit-fils dans une caisse, que l'on abandonne aux flots.

La nuit, l'équipage d'une barque aperçoit une lueur flottante descendant le courant, puis, le jour venu, les matelots voient le coffre. Ils le saisissent et l'offrent à la propriétaire de la barque, la dame Nai Gedé Penatih. La caisse est ouverte et l'on y trouve un enfant d'une éclatante beauté. La dame le prend et l'adopte. Quelque temps après, Nai Gedé s'éprend du jeune homme, qui a reçu le nom de Raden Pakou ; mais celui-ci, pour la détourner de ce coupable dessein, lui commande de découvrir ses seins ; il en suce le lait, et par ce fait Nai Gedé devient la mère de Raden Pakou.

Dans une autre version de la légende, ce trait est différent : quand l'enfant est montré à Nai Gedé, celle-ci l'adopte et l'allaite elle-même, elle qui n'avait jamais eu d'enfants. D'après un manuscrit malais qui transporte l'histoire sur un autre théâtre, la dame fait venir une nourrice, mais l'enfant ne veut pas téter ; c'est alors qu'elle-même lui donne le sein. Enfin, une autre variété de la légende fait éclater l'épidémie, non après, mais avant la naissance de Raden Pakou.

M. Cosquin réduit les éléments essentiels du récit aux quatre traits suivants :

1° Le héros est accusé, à sa naissance, de causer des malheurs publics ;

2° Comme conséquence, il est mis aussitôt dans une caisse, que l'on jette à l'eau ;

3° Une lueur mystérieuse enveloppe le coffre flottant et le fait remarquer de ceux qui le retirent de l'eau ;

4° Un prodige fait que, pour le prince, du lait se produit soudainement dans le sein d'une femme.

La légende se rencontre, avec des variantes peu importantes, dans des récits indiens. Dans l'un apparaît une particularité nouvelle : l'enfant — ou les enfants — dans le coffre suce ses doigts et en tire du lait.

Avec ou sans ce trait, la légende a débordé le cadre indien et a circulé un peu partout. Elle offre, entre autres, des analogies avec les aventures de Sargon, telles que celui-ci les a racontées sur un cylindre :

« Je suis Sargon... ; ma mère est une prêtresse de haut rang ; je ne connais pas mon père... ; ma mère me conçut, en secret elle me mit au monde ; elle me plaça dans un coffre de roseaux ; avec du bitume elle boucha ma porte ; elle m'abandonna au fleuve..., qui

me porta à Akki, le verseur d'eau. Celui-ci m'éleva comme son enfant; il fit de moi un jardinier;... la déesse Ishtar m'aima;... j'exerçai la royauté, etc. »

L'histoire de Moïse enfant dans l'Exode.

Ce récit, apparenté à celui de Raden Pakou, évoque immédiatement le souvenir de l'histoire de Moïse enfant, plus encore que celles de Romulus et de Rémus, de Danaé, de Sémiramis et de Cyrus, autres variétés du même thème.

Voici ce que M. Cosquin pense de la ressemblance :

« Dans la légende indienne, l'enfant est mis dans une caisse par des *ennemis* et jeté dans un fleuve ou dans la mer, parce qu'on *veut se débarrasser de lui, le faire périr*. Et c'est *par l'effet d'un prodige* ou du moins par un hasard extraordinaire que la caisse est recueillie, parfois par un grand personnage, et qu'on y trouve encore vivant l'enfant.

Dans l'Exode, si Moïse enfant est mis dans un petit coffre de papyrus goudronné, ce n'est nullement par des ennemis, mais par sa mère, qui veut à la fois le soustraire à la mort dont le menace un édit barbare et assurer son avenir. Aussi la mère ne jette-t-elle pas le petit coffre dans le Nil : elle l'expose au milieu des roseaux, des papyrus, qui bordent la rive et qui empêcheront le coffre d'être emporté par le courant. De plus, elle dit à sa fille de se tenir à quelque distance pour surveiller les événements. Et la mère a eu soin de choisir, pour y exposer son enfant, un endroit près duquel elle sait que la fille de Pharaon a coutume de venir se baigner. Bien informée des habitudes de la princesse, elle ne connaît pas seulement l'endroit, mais certainement aussi l'heure à laquelle elle peut utilement mettre son dessein à exécution. Ce n'est donc nullement par l'effet du hasard que la fille du Pharaon aperçoit le petit coffre au milieu des papyrus et qu'elle a l'idée de se le faire apporter par une des jeunes filles, ses suivantes, qui sont avec elle « sur la lèvre du fleuve » (expression tout égyptienne) [1], pas plus que ce n'est fortuitement que la sœur du petit enfant hébreu se trouve là, à point nommé, pour offrir à la princesse comme nourrice du petit protégé, sa propre mère que personne ne connaît et qui est acceptée, avec promesse de bons gages.

La grande sœur, assurément, est digne de la mère, et sa prompte intervention, au moment voulu, fait honneur à l'intel-

1. On peut dire, avec non moins de raison : expression tout *hébraïque*.

ligence, à l'habileté hébraïques... Mais parce qu'il y a, comme de juste, une nourrice en cette affaire d'enfant recueilli et que, par suite d'adroites manœuvres, c'est la mère elle-même qui devient la nourrice, ira-t-on rattacher cette histoire vécue aux prodiges bizarres du thème du *Lait de la Mère?* Nous aimons à croire que personne ne l'osera. »

Le contraste est plus grand encore, ajoute M. Cosquin dont nous résumons les paroles, entre la légende de Sargon et le chapitre II de l'Exode.

Nous n'avons pas l'intention de discuter ici cette fin de non-recevoir, encore que certains arguments de M. Cosquin appellent la critique. Ainsi, prétendre que la mère a choisi à dessein l'endroit et l'heure où elle sait que la fille de Pharaon a coutume de venir se baigner, c'est, sans s'en douter, faire du *midrasch,* de l'interprétation tendancieuse et apologétique ; c'est même aller à l'encontre de l'intention du narrateur, et les Juifs, qui ont brodé sur cet incident en imaginant la cause fortuite de la présence de la princesse, étaient bien mieux dans l'esprit de la tradition [1].

L'histoire de Moïse enfant dans le Midrasch.

Mais, si M. Cosquin peut repousser toute assimilation entre la contexture du récit biblique et celle de la légende indienne, force lui sera de constater une ressemblance frappante entre celle-ci et celle de l'histoire de Moïse *revue et augmentée par la tradition juive.* Que si les traits essentiels du thème, *et qui ne dérivent pas du texte de l'Exode,* se retrouvent chez les Juifs vivant dans un milieu juif, il faudra bien en conclure que ce thème était entré ou était né dans le folk-lore juif.

Nous allons montrer que la parenté est indéniable et, pour cela, nous mettrons en regard des traits signalés par M. Cosquin comme étant essentiels les données juives correspondantes.

1° *Un personnage, appelé à jouer un grand rôle d'ailleurs, est destiné à causer la ruine du pays ; aussi convient-il de le faire disparaître, tel est l'avis des devins consultés.*

Dans l'Exode rien de semblable à propos de Moïse, mais Josèphe, comme s'il reproduisait simplement le texte biblique, raconte

1. Dieu frappe à dessein ce jour-là la fille du roi d'une maladie purulente, qui l'oblige à se baigner dans le Nil pour se rafraîchir. Voir *Exode Rabba*, 1 ; Pseudo-Jonathan, *ad loc.*, etc.

(*Antiquités*, II, 205-216) : « Un des hiérogrammates annonce au roi qu'il naîtra quelqu'un en ce temps chez les Israélites, lequel abaissera la suprématie des Égyptiens, relèvera les Israélites, une fois parvenu à l'âge d'homme, surpassera tout le monde en vertu et s'acquerra une renommée éternelle. Le roi, effrayé, sur l'avis de ce personnage, ordonne de détruire tous les enfants mâles qui naîtraient chez les Israélites, en les précipitant dans le fleuve. »

Cette terreur provoquée par la naissance de Moïse est relevée encore dans un autre passage de l'historien juif, passage sans racine dans l'Exode : « Dieu dit à Amram (père de Moïse) : Cet enfant dont la venue a inspiré tant de crainte aux Égyptiens qu'ils ont décrété de faire mourir tous ceux qui naîtraient des Israélites » (*ib.*, 215).

L'intervention des astrologues n'est pas inconnue du Talmud ni du Midrasch, et même quand il en est parlé, c'est par voie d'allusion comme si cet épisode était de notoriété publique. C'est ainsi que R. Hama bar Hanina et R. Eléazar montrent la confusion de ces devins qui s'étaient trompés sur la punition future de Moïse (*Sota*, 12 *b* ; *Sanhédrin*, 101 *b* ; *Exode Rabba*, I ; *Tanhouma*, sur Exode, XXXV, 30 ; *Tanhouma*, éd. Buber, II, p. 122). Le Targoum du Pseudo-Jonathan (VIIIe siècle) raconte même à ce propos : « Pharaon dit : J'ai vu en songe tout le pays d'Égypte tenant dans le plateau d'une balance, et un agneau dans l'autre plateau ; or celui-ci était plus lourd que l'autre. Aussitôt il manda tous les devins de l'Égypte et leur révéla son rêve. Aussitôt Janès et Jambrès, chefs des devins, répondirent à Pharaon : Il doit naître un enfant parmi les Juifs qui sera la cause de la destruction de tout le pays d'Égypte. » Même récit dans le *Séfer Hayaschar* et la Chronique de Moïse (*Dibré Hayamim de Mosché*), citée déjà dans le Yalkout.

2° *Le héros est mis dans un coffre flottant, que le fleuve emporte.*

Dans la Bible il n'est pas dit que le coffre suive le cours de l'eau, mais Josèphe en sait plus : « Le fleuve reçoit l'objet et l'emporte. Thermouthis, fille du roi, aperçoit la corbeille que le courant emportait » (*Ant.*, *ib.*, 222, 224).

3° *La lueur enveloppant le coffret flottant attire l'attention.*

Ce trait manque dans le texte que nous étudions en ce moment, mais est-ce un hasard que cette lueur joue un rôle dans l'histoire de Moïse enfant? « Quand il vint au monde, disent les rabbins (IIe siècle), la maison fut remplie de lumière » (*Sota*, 12 *a*), et c'est

ce signe qui révéla à ses parents la destinée extraordinaire qui l'attendait ; voilà pourquoi sa mère essaya de le cacher. Sans doute ce signe était de ceux qui dans la poétique populaire révélaient la vocation divine des héros. C'est ainsi que d'après l'Évangile de l'Enfance (ch. III) Joseph vit la caverne où Marie était accouchée resplendissante d'une clarté qui surpassait celle d'une infinité de flambeaux et qui brillait plus que le soleil en plein midi. C'est ce que disent également les légendes arabes sur la naissance d'Abraham. Mais l'objection ne porte pas, tout au moins en ce qui concerne ces deux exemples : pour Abraham, nous verrons que ces légendes sont l'imitation de celle de Moïse ; quant au trait de l'Évangile de l'Enfance, il rentre dans la série de ceux qui établissent justement une parenté entre l'histoire de l'enfant Jésus et celle du libérateur des Hébreux [1]. Il est permis de voir dans la variante qu'offrirait la légende juive, au sujet de la lueur, avec les autres récits analogues, une simple transposition motivée par la teneur de l'Exode. L'enfant étant près du bord, la princesse égyptienne n'a pas besoin de ce signe pour apercevoir le coffre flottant. Le trait étant devenu sans emploi, on l'a transporté ailleurs.

Un pareil déplacement est indéniable dans une autre partie de la légende juive. D'après l'Exode, la princesse est saisie de compassion à la vue de l'enfant qui pleure. Ces sanglots se comprennent sans efforts : il est inutile et impossible de les attribuer à la faim, car le dépôt du coffret sur les flots et l'arrivée de l'Égytienne paraissent n'avoir pas été séparés par un long intervalle. Le *sucement des doigts dont il coule du lait* n'était plus de circonstance d'après cette donnée. Mais si Moïse n'a pas eu à y avoir recours, ses contemporains, condamnés au même supplice que lui, doivent leur salut à un miracle analogue. « Lorsque parut l'édit enjoignant de jeter dans le Nil les enfants mâles, les femmes hébreues, sur le point d'accoucher, s'en allaient dans la campagne et, après leur délivrance, Dieu plaçait près du nouveau-né deux rayons de miel et d'huile qu'il suçait (*Sota*, 11 *b ; Exode Rabba*, 23). D'après le *Pirké R. Eliézer*, 42, c'étaient deux caillous, qui l'allaitaient à la façon d'un animal qui allaite son petit. On s'étonnera peut-être des singuliers aliments affectés à ces pauvres enfants : le lait leur eût certainement mieux convenu. C'est que le trait primitif a été altéré par le souvenir d'un verset disant que Dieu — dans le désert — allaita les Israélites de miel extrait d'un rocher et d'huile sortie de cailloux. Dans les Midraschim postérieurs

1. Voir plus loin, p. 8 et note 1.

où l'on n'était plus sous l'obsession de ce verset, le lait reparaît, par exemple dans le *Midrasch Vayoscha* (Jellinek, *Bet Hamidrasch*, I, 41). On verra par la suite que dans la légende d'Abraham enfant, qui n'est qu'un décalque de celle de Moïse, c'est du lait que fournit le caillou sucé par le nouveau-né, ou que l'enfant tire de son doigt.

4° *La beauté de l'enfant éveille la sympathie du personnage qui le trouve.*

Dans le récit de l'Exode, la beauté de l'enfant sert à expliquer la peine de la mère à se séparer de son nourisson, mais déjà dans Josèphe elle remplit son rôle ordinaire : « Elle voit l'enfant et se prend pour lui d'une grande tendresse à cause de sa taille et de sa beauté » (*Ant.*, *ib.*, 224). Josèphe insiste sur cette beauté : « Quant à la beauté, personne n'y était assez indifférent pour n'être pas frappé, en apercevant Moïse, du charme de ses traits, et il arrivait à bien des gens, quand ils rencontraient Moïse sur leur chemin, de se retourner pour regarder l'enfant et d'abandonner leurs affaires pressantes pour le considérer à loisir » (*ib.*, 231). Le Midrasch s'exprime à peu près dans les mêmes termes : « Telle était la beauté de Moïse que la fille de Pharaon ne voulait pas le faire sortir du palais, car tout le monde désirait le voir et quiconque le voyait avait peine à détacher ses regards de son visage » (*Tanhouma*, sur Exode, II, 7).

5° *Par l'effet d'un prodige, du lait se produit soudainement dans le sein d'une femme.*

A ce trait s'en joint un autre qui le met plus en relief : l'*enfant refuse d'abord le sein des nourrices qu'on lui présente.*

Ce refus est un des éléments du récit de Josèphe : « Mais comme, loin de prendre le sein, il se détournait et qu'il témoignait de même sa répugnance pour plusieurs autres femmes, Mariamme dit : « C'est peine perdue que d'appeler pour nourrir cet enfant des femmes qui n'ont aucun lien d'origine avec lui. Si tu faisais venir une femme de chez les Hébreux, peut-être prendrait-il le sein d'une femme de sa race » (*ib.*, 226). Même épisode dans le Talmud, *Sota*, 12 *b*, et le Midrasch, *Exode Rabba*, 1 ; *Tanhouma*, *ad loc.* Comme on le sait, il a passé aussi dans le Coran, XXVIII, 11. A ce propos il n'est pas mauvais de rapporter les commentaires de Samahschari et de Baidawi sur ce verset : « La fille de Pharaon, disent-ils, ayant ouvert le coffre, y vit un enfant entre les yeux duquel brillait une lumière et qui tirait du lait de ses doigts [1]. »

1. Grünbaum, *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde*, p. 159.

Il n'est pas besoin d'ajouter que le récit de l'Exode a empêché tout retour du prodige de la légende de Raden Pakou ; comme Jocabed était la nourrice de son enfant, un miracle n'était pas nécessaire pour faire jaillir du lait de son sein. Mais dans la légende enregistrée déjà par Josèphe, le prodige se manifeste malgré tout ou plutôt une conception physiologique analogue apparaît : il y a une voix du lait, comme il y a une voix du sang [1].

L'histoire de Moïse enfant dans la littérature musulmane.

Tous les éléments de la légende midraschique ont passé dans la littérature musulmane. On les trouvera, par exemple, dans le récit de Tabari [2]. Avec les modifications subies dans ce voyage, ils sont revenus dans la littérature juive par l'intermédiaire du *Sefer Hayaschar*, farcie, comme on le sait, de midraschim arabes. Le songe de Pharaon, différent de celui de Tabari, est le même que celui du Pseudo-Jonathan. Il y faut noter spécialement ce détail que la maison de Jocabed se remplit, à la naissance de Moïse, d'une lumière aussi éclatante que celle du soleil et de la lune [3], trait que nous avons rencontré dans l'Évangile de l'Enfance, à propos de Jésus.

La légende ne sort pas du texte de l'Exode.

A la vérité, chacun des traits de la légende juive peut se rattacher au texte biblique par voie d'interprétation, ou bien rentre dans le cadre des imaginations auxquelles s'abandonne le Midrasch soit pour combler des lacunes, soit pour résoudre des difficultés, soit pour appuyer ce qui n'est qu'indiqué dans le texte sacré. Ainsi, d'après les rabbins, la maison se remplit de lumière, parce que l'Exode dit : « La mère vit que l'enfant était beau » ; or l'adjectif

1. Le trait du refus de téter imaginé par la légende a amené une variante inattendue d'après le Midrasch *Petirat Mosché* (cité dans le Yalkout, I, 940), *Moïse ne tette pas du tout*, quoi qu'en dise l'Exode. C'est que le libérateur d'Israël a été assimilé aux héros mythiques — tel Jésus ben Sira (dans l'*Alfabeta de Ben Sira*) ; — voilà pourquoi aussi il parle dès sa naissance, comme le même Jésus et comme Jésus, fils de Marie, d'après les Évangiles de l'Enfance.

2. *Chronique de Tabari*, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Belami, par H. Zotenberg, t. I, p. 294 et s. Voir encore Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 126 et s. ; Grünbaum, *op. cit.*, p. 154 et s., 159.

3. Dans la légende musulmane, la lumière étincelante se produit quand on soulève le couvercle du coffret. Weil, p. 137.

« beau » est employé à propos de la lumière, dans le récit de la Genèse. Mais, outre que ces interprétations ou additions ne s'imposent pas, ce qui est tout à fait invraisemblable, c'est qu'on ait justement groupé autour de l'histoire de Moïse les parties essentielles de la légende dont celle de Raden Pakou est un des spécimens les plus complets. La rencontre ne saurait être fortuite : elle prouve que la légende appartenait au folk-lore juif, qu'elle y fût autochtone ou importée, et les rabbins du Talmud et du Midrasch, dans leurs commentaires du texte biblique, ont puisé à cette source. C'est la nouvelle preuve que les prétendues inventions de l'agada plongent souvent dans l'antiquité populaire des Juifs.

L'histoire d'Abraham enfant, doublet de celle de Moïse dans les traditions musulmanes, corrobore la parenté du thème juif avec le thème commun.

S'il restait quelque doute sur la parenté de la légende post-biblique de Moïse avec celle de Raden Pakou, il serait levé par celle d'Abraham enfant, doublet de celle de Moïse.

Le *Pirké R. Eliézer* (ch. 26), le *Midrasch Hagadol* (col. 188), deux textes rapportés l'un par Behaï (XIIIe siècle) [1], l'autre dans les *Guematriot*, œuvre des disciples de Juda Hasid (même siècle) [2], une Histoire du patriarche Abraham [3], racontent la prédiction des mages et les conseils qu'ils donnent à Nemrod de faire périr l'enfant destiné à détruire son empire, la ruse de Térah, qui va cacher sa femme dans une caverne où elle accouche et où l'enfant reste trois ans. La version anonyme citée par Behaï mentionne, en outre, les deux objets placés par Dieu aux côtés d'Abraham pour lui fournir de l'huile et de la farine.

Écourtée dans ces textes, la légende est plus complète dans la tradition littéraire musulmane.

Dans les Histoires des prophètes, voici ce qu'on raconte : Les astrologues, les sages et les grands avaient annoncé à Nemrod que dans l'année naîtrait un enfant qui briserait toutes les idoles de son royaume, s'emparerait de son trône et même le ferait périr. Là-dessus, Nemrod nomma des inspecteurs chargés de tuer les enfants mâles qui viendraient au monde. La mère d'Abraham,

1. *Bet Hamidrasch*, II, p. 118. Jellinek suppose que c'est un extrait de Moïse Hadarschan de Narbonne (XIe s.).

2. *Ib.*, V, p. 40-41.

3. *Maassé Abraham*, Constantinople, 1519, reproduit par Horowitz dans קובץ מדרשים קטנים, p. 43.

étant accouchée, dit que son enfant était mort, mais clandestinement elle le transporta dans une caverne, où elle lui donna à téter ; puis elle ferma la caverne et s'en alla. Deux jours après, elle s'y rendit pour voir si Abraham était encore vivant, pensant qu'il serait mort. Elle le retrouva vivant : il avait mis son doigt dans sa bouche et il le suçait, car Dieu avait fait sortir de ce doigt la nourriture dont l'enfant avait besoin (Tabari, I, p. 137) [1].

Une histoire analogue se lit dans le Séfer Hayaschar, qui l'a sans doute empruntée, comme tant d'autres, au fonds musulman.

Elle est plus complète dans le *Schébet Mousar* (Jellinek, *Bet Hamidrasch*, I, 25). Nemrod voit par l'astrologie qu'il naîtra un homme destiné à nier sa croyance et à le vaincre. Effrayé, il réunit ses sages, qui lui conseillent d'édifier une grande maison où seront enfermées les femmes enceintes [2] ; les enfants mâles qu'elles mettront au monde seront voués à la mort. On fait périr ainsi plus de 70,000 enfants [3]. La femme de Térah, étant devenue enceinte, cache son état à son mari, grâce à l'assistance divine. Arrivée au terme de sa grossesse, elle s'en va dans le désert près d'un fleuve, y trouve une caverne et y accouche d'un garçon. Aussitôt toute la caverne se remplit d'une lumière aussi éclatante que celle du soleil et émanant de la figure de l'enfant. Elle le couvre d'un vêtement et l'abandonne. Mais Dieu lui dépêche Gabriel, chargé de le nourrir : Abraham suce son doigt et en tire du lait.

Ce texte hébreu est la traduction d'une histoire d'Abraham en arabe, qui correspond pour le fond à un texte arabe dont j'ai eu la bonne fortune de retrouver un long fragment dans les dépouilles de la Gueniza du Caire. L'intérêt de cette trouvaille est que dans ce document l'auteur est fréquemment nommé, c'est Cab el Ahbar. On sait que ce personnage, né Juif, s'était rallié au parti de Mahomet, et que la tradition musulmane lui attribue un grand nombre de dires relatifs aux héros de l'histoire biblique. Beaucoup de ces attributions sont, naturellement, apocryphes, mais il est certain que ce Juif a servi de trait d'union entre l'agada juive et l'islamisme naissant. Il n'est donc pas impossible que la légende d'Abraham enfant soit antérieure au VIIe siècle [4] ; toutefois, il est bon d'ajouter que d'après M. Chapira qui, sur ma demande, s'est

1. Voir encore Herbelot, *Bibliothèque orientale*, *s. v.* Abraham ; Weil, *Bibl. Legenden*, p. 68.

2. Cf. la tour d'airain où est enfermée Danaé.

3. Ce chiffre 70,000 correspond bien à celui des 7,000 enfants tués par ordre de Pharaon, Weil, p. 129.

4. Il y a lieu de se demander si cette légende n'est pas au fond d'une extraordinaire conception mythique dont Rab, rabbin babylonien, qui avait étudié en Palestine à la

livré à un relevé exact des citations de Cab el Ahbar dans la littérature arabe, jamais notre légende n'est rapportée comme ayant été racontée par cet auteur.

Quoi qu'il en soit, la légende d'Abraham enfant, reproduction fidèle de celle de Moïse enfant et répandue dans les cercles judéo-arabes, vient corroborer la conclusion que nous avons voulu mettre en lumière : le folk-lore juif possède, dans la légende de Moïse-Abraham enfant, la réplique des contes et légendes étudiés par M. Cosquin. L'origine indienne de ces fictions aurait besoin, pour paraître indiscutable, d'une démonstration plus serrée. Nous avons voulu fournir à notre savant confrère des éléments nouveaux pour la revision du procès.

La légende de Josué bin Noun et celle de Judas.

M. Cosquin pourra utiliser, pour ce supplément d'enquête, une autre variété du conte javanais conservée par la littérature juive, mais celle-là indépendante de l'histoire de Moïse-Abraham enfant. Nous en devons la connaissance à M. N. Slouschz[1], qui l'a rencontrée dans le *Rab Pealim* d'Abraham fils d'Elia Gaon de Wilna[2].

Le père de Josué, qui vivait à Jérusalem, avait une femme stérile. Sur ses prières, Dieu la rendit enceinte, mais alors il se mit à pleurer et à jeûner. A force d'instances de sa femme, surprise de sa conduite, il lui raconta que le ciel lui avait révélé que leur enfant futur trancherait la tête de son père. La femme ayant ajouté foi à ces paroles, après son accouchement, prit un coffret, qu'elle enduisit de bitume et de poix, y mit

fin du IIe siècle, s'est fait l'écho (*Baba Batra*, 91 *a* ; de là dans le Pirké R. Eliézer, 26, et le Séfer Hayaschar). D'après ce rabbin, Abraham aurait eu pour mère *Amalthée*, la *chèvre* qui nourrit *Jupiter* dans une *grotte !* Il faut remarquer en particulier que dans une forme de la légende crétoise, d'une des cornes d'Amalthée coulait le nectar, de l'autre l'ambroisie. (Voir Pauly ou Saglio-Daremberg.) Il est vrai que, au dire de Rab, Amalthée est fille de Car-nébo, nom inconnu aux mythographes grecs, mais il est remarquable que le Talmud voit dans le premier composant de Car-nébo l'hébreu *car*, qui signifie *bélier* (Nebo est sans doute le dieu babylonien), ce qui révèle un certain souvenir du caractère d'Amalthée. Il est vrai encore que le même rabbin fait d'une autre Amalthée, fille d'Ourbati (corbeau femelle), la mère d'*Aman*. Mais peut-être cette étrange généalogie s'inspire-t-elle d'une variété récente du mythe d'Amalthée, d'après laquelle celle-ci aurait été épousée par *Ammon*, roi de Lybie. Les parentés, comme on le sait, sont facilement brouillées dans le folk-lore. Ismaël-Mahomet n'a-t-il pas pour *femmes*, dans le Pirké R. Eliézer, Fatima et Aïscha, c'est-à-dire la fille et l'épouse du prophète ? — M. Güdemann a soutenu d'autres hypothèses sur le dire singulier de Rab, qui trahit, on en conviendra, un syncrétisme passablement désordonné (*Religionsgeschichtliche Studien*, p. 41).

1. *Les Hébræo-Phéniciens*, p. 168.
2. P. 23.

l'enfant et le déposa sur le Nil. Vint un grand poisson qui avala le coffre. Justement le roi donnait un festin à ses officiers et à ses serviteurs. On lui apporta le poisson, qu'il ouvrit : il y trouva un enfant qui pleurait. La surprise passée, il fit venir une nourrice. L'enfant fut élevé à la cour et le roi en fit son *sandator*[1] (bourreau). Un jour le père de l'enfant se rendit coupable envers le roi ; celui-ci ordonna au sandator de trancher la tête de son père, et, selon les mœurs du temps, de s'emparer de sa femme, de ses enfants et de ses biens. Lorsque le fils voulut avoir commerce avec sa mère, le lit se remplit du lait qui jaillissait de ses seins. A cette vue, pris de frayeur, il voulut tuer sa mère, l'accusant de sorcellerie. Alors la femme, se souvenant des paroles de son mari, s'écria : « Ce n'est pas de la sorcellerie ; c'est le lait dont je t'ai nourri : je suis ta mère. » C'est pourquoi on appela le jeune homme *bin Noun* (fils du poisson). Les explorateurs le surnommèrent « coupeur de tête », parce qu'il avait tué son père.

Cette histoire est rapportée par un rabbin de Grodno, d'origine allemande, Nathan Spira, qui mourut en 1577. Il dit l'avoir trouvée dans un Midrasch, dont il ne spécifie pas le nom[2]. D'après l'éditeur du *Rab Pealim*, Simon Chones, ce serait le *Hibbour* de Nissim Gaon ; mais il n'en est rien, car il n'y a pas un traître mot de ce récit dans cet opuscule[3]. Nous en sommes donc réduits aux conjectures. Ce Midrasch anonyme est certainement récent, et l'auteur de la légende n'était guère instruit, car il a commis un contresens manifeste en traduisant les mots du Talmud ריש קטיעא par « coupeur de tête » ; ce qualificatif signifie, en réalité, « à la tête coupée »[4]. C'est ce contresens qui a fait donner au héros de l'histoire le nom de Josué bin Noun. Il est visible que dans le conte adapté par l'auteur, c'était un autre personnage, ou un Josué quelconque, car comment supposer que le père du Josué biblique, né en Égypte, eût habité Jérusalem ?

Il est facile de discerner dans ce récit trois éléments : 1° l'enfant dans le ventre d'un poisson, qui joue un rôle analogue à celui de la

1. Ce mot, inconnu au Talmud et aux Midraschim, est probablement une faute pour *speculator*, terme qui est entré dans le vocabulaire juif.

2. M. Schlouschz l'a baptisé Midrasch *Taam*, parce qu'il a rapporté à מדרש le mot טעם qui suit et qui signifie « le motif ». Nathan Spira dit : « On trouve dans le Midrasch le *motif* pour lequel Josué a été nommé fils du poisson. »

3. M. Schlouschz n'a pas pensé à vérifier l'assertion de Chones ; aussi, se fiant à la référence, il assure que le texte du Midrasch Taam est « confirmé » par le Livre des Contes de Nissim le Gaon de Cairouan. Bien mieux, se fondant sur la « leçon certaine » de ce Livre de Contes, qu'il n'a pas lu, il laisse croire que j'ai pris Josué bin Noun pour Josué ben Lévi. Or, je n'avais aucunement parlé de la légende de Josué fils du poisson insérée dans le Hibbour de Nissim — et pour cause — : j'avais, à propos de l'histoire de Moïse et de Kidhr, rappelé celle de Josué b. Lévi et d'Élie, qui en est un doublet, et qui se trouve, celle-là, dans le livre de Nissim (*Revue*, t. XLIII, p. 284).

4. *Sota*, 35 *a*. Comme le dit l'Arouch, les explorateurs, en l'appelant ainsi, font allusion au fait que Josué יהושע se nommait d'abord Hosé הושע, sans *yod* en tête.

perle avalée par un énorme poisson apporté à un roi, conte répandu dans le folk-lore juif ; 2° l'histoire d'Œdipe ; 3° le conte du coffret flottant et du lait de la mère.

Or ce mélange des deux derniers traits se constate dans un autre conte publié par M. Cosquin, celui de Judas.

La femme d'un Juif nommé Robel, habitant le pays d'Iskana, en Palestine, a, une certaine nuit, un songe effrayant : elle rêve que si elle a un fils, cet enfant sera la destruction des Juifs. Son mari lui dit qu'il ne faut pas croire aux songes ; mais quand elle a, en effet, un fils, elle décide de le faire périr, pour qu'il ne soit pas la perte de la race juive. Elle le met donc, à l'insu de son mari, dans une corbeille qu'elle jette dans la mer et qui est poussée sur le rivage d'une petite île, où des pâtres recueillent et nourrissent l'enfant. (Dans un second texte, c'est d'accord avec son mari que la mère met l'enfant dans une petite caisse goudronnée, et la caisse est jetée dans la mer de Galilée.)

Élevé par les pâtres, le petit Judas est adopté par son propre père, qui ne le connaît pas. Plus tard, il tue un sien frère, né après lui, et s'enfuit à Jérusalem, où il obtient une charge importante à la cour du roi Hérode. Certaines circonstances obligent, dans la suite, Robel à quitter son pays et à venir s'établir, lui aussi, à Jérusalem ; il y achète une maison avec un beau jardin, tout près du palais d'Hérode. Un jour, Hérode ayant, de sa fenêtre, admiré les fruits du jardin, Judas veut aller lui chercher de ces fruits. Surpris par Robel, il le tue sans savoir qui il est. Ensuite Hérode dit à la veuve que, si elle veut conserver sa fortune, il faut qu'elle épouse le jeune homme. Et Judas, déjà parricide inconscient, épouse aussi sans le savoir, et sans qu'elle le sache, sa propre mère. Une fois, celle-ci, étant triste, raconte sa vie à Judas. Tout se révèle, et Judas, pour obtenir le pardon de ses crimes, s'éloigne de Jérusalem et se fait disciple de Jésus.

« La *Légende de Judas*, dit M. Cosquin, a été insérée, au XIIIe siècle, dans la *Legenda aurea*, par Jacques de Voragine, qui la qualifie d'*apocrypha*. Il en existe, dans un manuscrit grec d'un des couvents du Mont Athos, une version plus ancienne, dont le texte a été édité, en 1898, par M. V. Istrin... ; un autre texte (en grec plus moderne), provenant aussi du Mont Athos, avait déjà été publié en 1889, à Athènes. » C'est le premier, qu'à la suite de M. Cosquin, nous avons reproduit.

La parenté étroite des deux légendes est frappante ; l'une et l'autre remontent à un type qui avait, mieux qu'aucun autre, conservé le trait primitif et *sui generis* du lait de la mère, jaillissant à propos pour empêcher un inceste. Mais c'est la version hébraïque qui est restée le plus près de ce type.

ISRAEL LÉVI.

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM

On a écrit beaucoup sur le Temple de Jérusalem. Tout ce que l'on peut dire sur ce sujet ne saurait avoir d'objectivité vraie qu'en tant que basé sur une interprétation exacte de documents sérieux. Si, en effet, les vestiges des temps reculés ont pu, sur d'autres points topographiques concernant l'ancienne ville, permettre à l'archéologie de parler, lorsqu'il s'agit du temple cette ressource nous fait complètement défaut. Seuls les murs d'enceinte du Haram ech-Chérif ont échappé à la rigueur de la dévastation. Il y a sans doute dans ces murs des pierres d'époques fort diverses. Quelques-unes remontent même probablement jusqu'aux âges primitifs de la cité juive; mais ce mur a subi tant de vicissitudes que les archéologues ne peuvent s'entendre pour en fixer les dates et, ce que les uns attribuent à Hérode, d'autres le font remonter à Salomon.

Quant au temple proprement dit, il n'en reste rien. C'est donc aux documents seuls à parler. De fait, on les a utilisés plus d'une fois déjà. Si j'y reviens à mon tour, c'est qu'il m'a semblé qu'on ne leur a point fait dire tout leur secret. En outre, en recourant aux sources, j'ai cru surprendre plus d'une inexactitude dans les interprétations données jusqu'ici.

En fait de documents, nous n'avons, pour nous guider dans le travail que j'entreprends, que l'historien juif Flavius Josèphe et la Mischna. Ce sont, en effet, les deux seuls qui aient la prétention de nous décrire le temple tel qu'il existait quand il fut détruit par Titus.

Je sais bien qu'on a dit et qu'on dit encore beaucoup de mal et de Josèphe et de la Mischna. Aussi je tiens à déclarer dès l'abord que je ne prétends point donner *à priori* un brevet d'infaillibilité soit à l'un, soit à l'autre. Mais je ne puis non plus le faire pour leurs détracteurs. C'est un travail de critique que j'entreprends. Aux textes de parler : nous les jugerons ensuite.

Le document le plus explicite que nous ayons sur ce sujet étant

le texte de la *Guerre des Juifs*, c'est ce texte qui nous fournira le fond de notre étude, sauf à le discuter, à le corriger, ou à le compléter d'après les détails que nous pourrons avoir par ailleurs. Avec Josèphe pour guide, nous explorerons donc successivement l'esplanade extérieure du temple, l'enceinte sacrée, puis le temple lui-même. A ces trois paragraphes j'en joindrai un quatrième sur un sujet où Josèphe est moins explicite que la Mischna, à savoir la distribution intérieure de l'enceinte sacrée.

Le Temple de Jérusalem.

1. *L'esplanade du Temple.*

Le hiéron, écrit Josèphe[1], avait été construit, comme je l'ai dit, sur une élévation ardue, et, dans le principe, le sommet de son esplanade suffisait à peine au temple (*naos*) et à l'autel, tout à l'entour étant en précipices et en pentes. Mais le roi Salomon, celui-là même qui construisit le temple (*naos*), ayant élevé un mur sur le flanc oriental de la colline, une galerie unique fut placée ensuite sur le remblai ainsi formé, car sur ses autres côtés le temple (*naos*) n'en était pas ceint. Dans les siècles suivants, le peuple ajoutant toujours au remblai, la colline finit par avoir une surface élargie et aplanie. Puis, ayant percé le mur au nord, ils ajoutèrent tout l'espace que couvrit dans la suite l'enceinte totale du hiéron. Ayant élevé un mur qui entourait la colline de trois côtés, en partant de son pied même, et ayant fini par mener à terme un travail tel qu'on n'aurait osé l'espérer, — ils durent, en effet, y employer de longs siècles ainsi que tous les trésors sacrés formés des tributs envoyés pour Dieu de toute la terre, — ils avaient achevé le pourtour des enceintes supérieures et des bases du hiéron. Là où celles-ci descendaient le plus profondément, ils avaient élevé un mur de trois cents coudées et de plus encore en certains points. La profondeur des fondations n'était point cependant entièrement apparente, car ils avaient comblé en grande partie les vallées, voulant les mettre au niveau des ruelles de la ville. Les pierres de construction étaient de quarante coudées de long. L'abondance des ressources et l'émulation du peuple donnèrent, en effet, aux assises des proportions indescriptibles, et ce dont il semblait qu'on ne pût espérer voir le terme, avec la patience et le temps devint réalisable.

La question de la façon dont l'esplanade du temple, telle qu'elle existe encore, a dû être construite, a intrigué, comme de droit, les archéologues. Le texte que je viens de traduire est très net.

1. *B. J.*, V, v, 1.

Salomon aurait construit son hiéron sur le sommet du mamelon central du Moriah, après en avoir égalisé la surface supérieure. En outre, soit pour obtenir l'espace nécessaire à cette construction, soit pour en assurer l'assiette, le roi aurait élevé un mur de soutènement sur la pente orientale de la colline, et c'est sur ce mur qu'il aurait disposé la galerie double qui survécut jusqu'au temps de Josèphe sous le nom de *Portique de Salomon*. Quant aux trois autres murs semblables qui ceignent la colline sur ses autres côtés, ils ne sont pas, d'après l'historien, l'œuvre du grand roi. C'est le peuple qui, dans la suite des siècles, tout en élargissant l'esplanade salomonienne, les aurait construits. C'est donc par rapport à ce triple mur tel qu'il existait de son temps que Josèphe dit : « Ayant élevé un mur qui entourait la colline de trois côtés, etc .. » Il ne faudrait point cependant conclure de là qu'avant ce travail du peuple l'édifice salomonien ne fût point ceint lui aussi de quatre murs. Josèphe nous dit, en effet, ailleurs, comme nous l'allons voir, que lorsque le peuple fit subir cet élargissement à l'esplanade et en porta la surface totale à six stades, à peu près, de pourtour, il existait déjà une autre esplanade carrée de quatre stades ; et cette esplanade ancienne, d'après le même auteur, aurait été construite par Salomon. Outre que cette construction semble s'être imposée au roi pour soutenir les extrémités nord et sud de sa galerie et pour accrocher son mur oriental sur la crête de la colline, il était d'ailleurs de toute nécessité que le roi élevât un mur semblable à celui de l'orient, sur les côtés ouest et nord de son esplanade, pour enfermer celle-ci dans l'enceinte de la ville. Par le fait, le mur du côté sud s'imposait à son tour, soit pour ces mêmes raisons, soit aussi pour contenir le terrassement de l'esplanade et pour séparer ce qui était le parvis extérieur du hiéron de l'espace occupé par le palais royal et ses dépendances. Peut-être les escaliers taillés dans le roc de ce côté et aboutissant à ce qu'on appelle de nos jours *la double* et *la triple porte* étaient-ils dès lors la voie servant d'accès du palais royal au temple. Dans cette hypothèse ils donneraient par leur point d'aboutissement la situation du mur sud salomonien.

Voici d'ailleurs comment dans les *Antiquités* Josèphe complète, sur ce point, son texte de la *Guerre des Juifs*.

Parlant des travaux de Salomon, l'historien dit[1] :

Il éleva autour du temple (*naos*) ce que l'on appelle *Geisiôn*[2] dans la

1. *A. J.*, VIII, III, 9.
2. Sans doute de la racine גדד, גד, גדר, qui indique une idée de séparation.

langue du pays, en grec θριγκὸς (mur de clôture), auquel il donna une hauteur de trois coudées et qui devait servir à interdire l'entrée du hiéron à la multitude et à indiquer qu'elle était réservée aux prêtres. Extérieurement à cette enceinte il construisit le hiéron [1], de forme quadrangulaire, ayant élevé des portiques grands et larges et auxquels donnaient accès des portes hautes, disposées chacune selon la direction de chacun des vents et fermées par des battants dorés. Tous ceux que distinguaient de la foule la pureté et l'observation des prescriptions légales y avaient accès. Ce hiéron extérieur était merveilleux, au point qu'il semblait défier toute description et même, pour ainsi dire, la portée visuelle. En effet, après avoir comblé de grandes vallées, qu'on avait de la peine, à cause de leur profondeur extraordinaire, à pénétrer du regard en baissant la tête, et après avoir élevé le terrassement à la hauteur de quatre cents coudées [2], il le mit au niveau de la crête de la montagne, sur laquelle avait été bâti le temple (*naos*). Ainsi, le hiéron extérieur [3], qui était à ciel ouvert, se trouva à la hauteur du temple (*naos*). Il construisit tout autour des portiques doubles, supportés par des colonnes

1. A noter la diversité d'acception du mot *hiéron* dans ces deux phrases. Josèphe, comme on l'a observé, l'emploie, par opposition au mot *naos*, qu'il réserve pour signifier le temple proprement dit, soit pour désigner l'ensemble des constructions du temple, soit pour chacune des parties qui sont distinctes de la maison sacrée. Ainsi, dans la phrase précédente, ce mot désigne le parvis des prêtres, ici, celui d'Israël, ailleurs le parvis extérieur ouvert à tous.

2. καὶ ἀναβιβάσας εἰς τετρακοσίους πήχεις τὸ ὕψος. On a observé justement que cette donnée de Josèphe est manifestement erronée. Les fouilles anglaises ont rencontré le roc, qui sert de base aux fondations à l'ouest comme à l'est de l'esplanade, à une profondeur maximum approximative de 30 mètres, ce qui donne un mur d'une hauteur maximum de 60-70 coudées. Or, 300 coudées, pour nous en tenir au chiffre moindre donné plus haut par le même auteur, feraient au minimum 138 mètres. A supposer que Salomon eût fait son terrassement, du côté est, au moyen de divers murs successivement étagés sur la pente occidentale du Cédron, et à supposer que le mur le plus bas prît naissance dans le lit même du Cédron, la différence de niveau étant au maximum de 70 mètres, nous n'arrivons point encore aux 138 mètres de Josèphe. Citant l'un des divers textes où cet auteur répète son assertion, le R. P. Lagrange (*Revue biblique*, 1893, p. 106) propose de prendre ce chiffre dans le sens de la longueur du mur et non de sa hauteur. Or Josèphe dit ici nettement qu'il s'agit de la hauteur. Autant je répugne à condamner Josèphe sans raison suffisante, autant j'incline ici à croire que son dire est injustifiable. « On ne voyait pas toute la profondeur des fondements, dit-il, les vallées ayant été comblées en grande partie. » Le champ était donc libre pour l'exagération, d'autant qu'on ne prévoyait pas les fouilles du XIXe siècle. Aussi après avoir dit 300 dans son premier ouvrage, notre auteur renchérit ici jusqu'à 400. Tout ce qui me semble pouvoir être fait en ce point, en faveur de Josèphe, serait de dire que, s'il n'est pas l'auteur responsable de l'exagération, il s'en sera rapporté, pour un détail qu'il ne pouvait connaître personnellement, aux dires des rabbins de son époque.

3. Ce que Josèphe appelle le « hiéron extérieur » n'est autre ici que le parvis d'Israël, comme l'indique la phrase suivante. Dans le temple de Salomon, il n'y avait, en effet, en dehors de ce parvis, d'autre portique que celui qui garda le nom du roi.

monolithes dans toute leur hauteur, que recouvraient des toitures en cèdre formant des lambris. Toutes les portes qu'il mit à ce temple (*naos*) étaient d'argent.

Plus loin[1], racontant comment Hérode entreprit de reconstruire le temple, Josèphe dit encore :

Il entoura aussi le temple (*naos*) de portiques très grands et, tout en ayant soin de maintenir la proportion dans les diverses parties[2], il dépassa les dépenses faites pour ceux d'autrefois, de sorte que personne ne semblait avoir fait pour le temple plus que lui. Ils étaient doubles sur le grand mur, et ce mur lui-même était l'œuvre la plus considérable dont les hommes eussent entendu parler. La colline était rocheuse, escarpée, montant insensiblement du côté oriental de la ville jusqu'au sommet de la crête. Le premier, notre roi Salomon[3], par inspiration divine, ne se laissant point arrêter par l'énormité du travail, *entoura* d'un mur cette colline, et par le haut, pour ceindre les alentours du sommet, et par le bas, partant du pied même de la colline, que contourne au sud-ouest une vallée profonde. Ayant scellé les pierres entre elles au moyen du plomb et restreignant de plus en plus l'espace intérieur à mesure qu'il gagnait plus d'élévation, *il arriva à faire une construction quadrangulaire* d'une grandeur et d'une élévation étrange. Tandis qu'à l'extérieur on pouvait juger des dimensions des pierres par leur surface apparente, à l'intérieur elles étaient consolidées par le fer de façon à rendre leur ajustement à tout jamais inébranlable. Le travail ayant atteint le sommet de la colline, après en avoir égalisé la crête et comblé les vides formés par le mur, il porta le tout au niveau des points les plus élevés et l'égalisa parfaitement. *Ainsi fut formée l'enceinte totale, ayant un pourtour de quatre stades, chaque côté mesurant un stade de long.* A l'intérieur de ce mur, un autre mur de pierre entoure en haut le sommet lui-même, ayant sur sa partie orientale le portique double qui est d'égale longueur avec le mur (l'autre, le mur extérieur sur lequel est bâti ce portique, comme il a été dit plus haut) et qui, le temple (*naos*) étant placé en son milieu, en regarde les portes. Plusieurs des anciens rois ornèrent ce portique. Tout autour du hiéron étaient fixées les dépouilles étrangères, et c'est le roi Hérode qui les y plaça toutes, y ayant ajouté toutes celles qu'il avait prises aux Arabes.

1. *A. J.*, XV, XI, 3.

2. Josèphe semble faire allusion en cette phrase au *Portique de Salomon*, qu'Hérode respecta, dont il va parler et dont il nous dira plus tard (*A. J.*, XX, IX, 7) que sous Agrippa, le temple étant complètement terminé et les 18.000 ouvriers sans travail, on demanda au roi de les occuper à refaire cette œuvre.

3. Traduit littéralement, le texte grec semble signifier : Notre premier roi, Salomon : Τοῦτον ὁ πρῶτος ἡμῶν βασιλεὺς Σολομῶν... ἀπετείχιζεν, etc. C'est ainsi de fait que traduit, avec le texte latin, M. Joseph Chamonard (*Œuvres de Josèphe*, traduites sous la direction de M. Théodore Reinach, t. III. *Antiquités*, XI-XV, p. 353). Il me semble néanmoins évident que cette traduction est défectueuse et que l'article doit être transporté ou supprimé dans le texte.

Ailleurs encore[1] Josèphe ajoute :

Alors (sous Agrippa II) le hiéron se trouvait déjà terminé. Le peuple, voyant que les ouvriers, au nombre de plus de dix-huit mille, étaient sans travail et qu'il leur était indispensable d'être employés, parce qu'ils ne vivaient que du travail du hiéron, ne voulant point d'ailleurs, par crainte des Romains, garder en réserve des ressources, porté aussi qu'il était à favoriser les ouvriers et voulant dépenser en leur faveur les trésors, — car si quelqu'un travaillait, fût-ce une seule heure du jour, il en recevait sans retard le salaire, — chercha à persuader au roi de reconstruire le portique oriental. Ce portique était dans le hiéron extérieur, dominant une vallée profonde et ayant des murs de quatre cents coudées. Il avait été construit en pierres quadrangulaires, entièrement blanches, chaque pierre mesurant vingt coudées de long sur six de haut, et ce travail était du roi Salomon, qui, le premier, construisit le hiéron en entier. Mais le roi, qui avait été chargé par Claude César du soin du hiéron, considérant que, s'il est facile de renverser n'importe quel travail, il est, par contre, difficile de le refaire, surtout comme il s'agissait d'un tel portique, ce qui était un travail réclamant du temps et beaucoup d'argent, n'écouta pas leurs supplications à ce sujet, mais ne s'opposa point d'ailleurs à laisser paver la ville en pierres blanches.

Ces divers textes me semblent autoriser les conclusions suivantes. Le temple de Salomon occupait, comme d'ailleurs le fera plus tard celui d'Hérode, le sommet du mamelon central du Moriah, l'emplacement marqué encore actuellement par la plateforme supérieure, au centre de laquelle se dresse la mosquée d'Omar. Ce hiéron fut ceint par Salomon de quatre murs extérieurs ayant chacun un stade de long. Le plus remarquable de ces quatre murs était celui de l'orient, descendant plus profondément que les autres, et supportant le *Portique de Salomon*. Dans la suite des temps, le mur du nord fut renversé, ainsi que celui du sud, quand on voulut donner à l'esplanade plus d'ampleur. Par le fait, les deux murs latéraux, celui de l'ouest et celui de l'est furent allongés, surtout celui de l'ouest, qui était moins considérable. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, que Salomon eût prolongé déjà celui qui supportait son Portique du côté du sud, de façon à l'utiliser pour protéger aussi son palais royal et à faire de la galerie qui le surmontait comme une avenue de son palais sur le côté oriental de l'enceinte sacrée.

En tout cas, lorsque Hérode entreprit de rebâtir le temple, le grand mur d'enceinte de l'esplanade existait déjà dans son ampleur

1. *A. J.*, XX, IX, 7.

actuelle, d'après Josèphe. Selon cet auteur, ce n'est pas l'Iduméen qui le construisit, c'est le peuple, dans les âges qui précédèrent. Hérode renversa-t-il ce mur immense, construit avec tant de peine pendant des siècles, pour le reconstruire à nouveau? Certains écrivains l'ont pensé, croyant pouvoir asseoir cette assertion sur un mot de Josèphe, que nous analyserons tout à l'heure. Pour moi, je ne le crois pas. Josèphe vient de nous dire que ce mur, tel qu'il existait de son temps, était l'œuvre du peuple, après Salomon. Pourquoi reprendre un tel travail au moment même où il venait d'être achevé? Et ce n'est pas le mur seulement qu'il se serait agi alors de refaire, c'est encore tout le terrassement de la colline. Il me semble plus probable qu'Hérode utilisa le travail, si heureusement mené à bonne fin à travers les siècles, en le couronnant de ses portiques, en l'embellissant et le fortifiant de l'Antonia et en mettant le temple lui-même en rapport avec cette splendide esplanade. Josèphe, on va le voir, n'attribue pas autre chose à Hérode.

Voici d'abord la fameuse phrase, dont on a fait, pour l'avoir mal comprise, la source de la confusion : « Ayant enlevé les anciens fondements, dit Josèphe en parlant d'Hérode[1], et en ayant posé d'autres, il éleva sur ceux-ci le temple, τὸν ναὸν. »

La confusion n'aurait pas eu lieu si l'on s'était rappelé la distinction que fait Josèphe entre le *naos* et le *hiéron*. Or, il s'agit ici du *naos* seulement. Le contexte le confirme, car l'auteur poursuit : « Il éleva sur ceux-ci le temple *(naos)*, ayant cent coudées de long et vingt en plus en hauteur[2], qu'on ne lui donna pas néanmoins dans la crainte qu'avec le temps les fondements ne vinssent à céder. Et cependant au temps de Néron nous avions décidé de les lui ajouter. »

Ce texte est éclairci et confirmé par un passage de la *Guerre des Juifs*[3], où Josèphe, parlant des luttes entre les séditieux, au moment du siège de Titus, dit de Jean, qui occupait le hiéron : « Jean alla même jusqu'à se servir de matériaux sacrés pour en faire des machines de guerre. Comme, en effet, le peuple et les princes des prêtres avaient décidé autrefois d'étayer le temple pour le surélever de vingt coudées, le roi Agrippa fit venir du Liban à grands frais et avec peine les matériaux nécessaires, des pièces de bois remarquables par leur rectitude et leur longueur. Mais la guerre ayant interrompu le travail, Jean, les ayant coupées, en fit

1. *A. J.*, XV, XI, 3.

2. C'est-à-dire que dans le plan le *naos* devait atteindre la hauteur totale de 120 coudées, mais qu'Hérode, pour la raison indiquée, ne lui en donna que 100.

3. *B. J.*, V, I, 2.

des tours, ayant trouvé qu'elles avaient la hauteur voulue pour pouvoir lutter contre ceux qui combattaient du haut du hiéron (intérieur); puis, les ayant amenées, il les disposa derrière l'enceinte (du naos), contre l'exèdre du côté de l'occident, vu que là seulement la chose était possible, les autres côtés étant encombrés par des escaliers qui s'étendaient au loin. »

Rien n'autorise donc la thèse de la participation d'Hérode à la construction du grand mur de l'esplanade. On pourrait, en outre, ajouter que, si ce roi eût entrepris un travail si considérable, Josèphe n'eût point manqué de le mentionner.

Revenons maintenant à la description de l'historien :

Digne de tels fondements était l'œuvre qu'ils portaient. En effet, tous les portiques étaient doubles, supportés par des colonnes de vingt-cinq coudées de haut, monolithes, en marbre très blanc, recouverts par des lambris en cèdre. La richesse de la matière, le fin du poli et l'harmonie des proportions offraient un coup d'œil admirable, quoiqu'ils n'eussent reçu aucune ornementation extérieure de peinture ni de sculpture. Leur largeur atteignait trente coudées et ils comprenaient un pourtour total de six stades, y compris l'Antonia. Tout l'espace découvert était pavé de pierres diverses formant une ornementation variée.

Ailleurs[1], après avoir commencé la description du même hiéron par le Portique de Salomon et l'Antonia, Josèphe poursuit :

Sur le côté occidental du péribole se trouvaient quatre portes, dont l'une conduisait au palais royal en coupant la vallée qu'interceptait le chemin, deux autres s'ouvraient sur le faubourg, et la dernière menait au reste de la ville par un chemin qui descendait d'abord, coupé par de nombreuses marches, dans le fond de la vallée pour en remonter ensuite[2]. Car la ville était située en face du temple et disposée en forme

1. *A. J.*, XV, XI, 5.

2. Du temps de Josèphe, il y avait donc, à l'occident de l'esplanade, quatre issues : deux pour le faubourg et deux pour la ville haute. Josèphe parle d'abord de celle qui conduit au palais royal : elle est vers le milieu, c'est la plus importante. Les travaux que l'on a faits pour établir la magnifique chaussée qui coupe la vallée l'indiquent bien. Elle devait être luxueuse. L'auteur parle ensuite des deux portes du faubourg, puis de *la dernière, qui mène au reste de la ville.* Il résulte de ce texte que l'arche dite de Robinson, située près de l'angle sud-ouest, n'était pas en usage du temps de Josèphe. Il reste donc à résoudre la question de savoir si cette arche est antérieure ou postérieure à cette époque. Jusqu'à preuve du contraire, j'inclinerais à la croire postérieure, soit parce que ses voussoirs ont été trouvés gisants, du moins en partie, sur le dallage de la rue du Tyropéon, étant donné que cette rue était en usage du temps des pèlerins chrétiens, soit par suite de l'observation faite dans les fouilles anglaises (*Survey of west. Palest. Jerus. Mem.*, p. 175), que les blocs formant la naissance de la voûte sont de qualité inférieure à celle des autres blocs du mur entre lesquels ils sont encastrés.

de théâtre, tout son côté sud étant bordé d'une gorge profonde. Le quatrième côté[1], qui regardait le midi, avait lui aussi des portes dans le milieu. Il supportait le portique royal, qui était triple, et s'étendait en longueur depuis la vallée de l'est jusqu'à celle du couchant, de sorte qu'il n'était point possible de le prolonger davantage. C'était l'ouvrage le plus admirable qui fût sous le soleil. Car la profondeur de la vallée étant déjà telle qu'on ne pouvait en supporter la vue lorsque d'en haut le regard plongeait dans l'abîme, il lui avait superposé la hauteur immense du portique, de sorte que, si quelqu'un, du point le plus élevé de la toiture, embrassait du regard la profondeur des deux vallées, il éprouvait le vertige, la vue ne pouvant sonder l'immensité du vide. Les colonnes étaient disposées sur quatre rangées parallèles dans le sens de la longueur, celles de la quatrième rangée se trouvant enclavées dans la muraille de pierre. L'épaisseur de chaque colonne était telle qu'il fallait trois hommes, se touchant par l'extrémité des doigts, pour l'embrasser. Elles mesuraient vingt-sept pieds de haut, le fût étant supporté par un double tore[2]. Il y en avait en tout cent soixante-deux, munie chacune d'un chapiteau corinthien, orné de sculpture, et le grandiose de l'ensemble mettait dans la stupeur. De ces quatre rangées de colonnes, trois servaient à diviser l'espace des portiques. Les portiques latéraux avaient les mêmes dimensions : trente pieds de large chacun, un stade de long et plus de cinquante pieds de haut. Celui du milieu était une fois et demie plus large et double en hauteur : il surpassait en effet de beaucoup ceux qui s'élevaient sur chacun de ses côtés. Les plafonds étaient ornés de ciselures profondes sur bois, représentant des dessins variés. Le plafond du portique du milieu s'élevait plus haut en profondeur, le mur qui le supportait en se faisant face reposant sur les épistyles, comprenant des colonnes engagées et étant tout uni, ce qui paraissait incroyable à qui ne l'avait vu et frappait d'étonnement ceux à qui il était donné de le contempler[3].

D'après la description qui nous en est faite, ce triple portique,

1. Josèphe appelle le côté du midi le *quatrième*, parce que, dans sa description, il a parlé d'abord du côté est, sur lequel s'ouvrent les portes du sanctuaire et où il a remarqué le portique de Salomon, puis du nord, où il a trouvé l'Antonia, de l'ouest, dont il a énuméré les portes, et il parle enfin du sud.

2. M. Th. Reinach me semble avoir en ce point confondu à tort la hauteur totale des portiques avec celle des colonnes. Rien n'indique, comme le voudrait cet auteur, qu'il s'agisse ici du périmètre de la base. Au contraire, il semble naturel de supposer, qu'après avoir donné le périmètre du fût, l'écrivain en mesure la longueur. Outre le mot μῆκος, le fait que Josèphe parle *à ce propos* des tores qui supportent les colonnes, semble indiquer qu'il s'agit bien ici de la hauteur (cf. *op. cit.*, p. 356). Les dimensions données n'ont, d'ailleurs, rien d'improbable. Une colonne de trois brasses de périmètre et de 27 pieds de haut peut aisément, avec son socle et son chapiteau, approcher des 50 pieds, assignés comme hauteur de la toiture.

3. Je ne prétends pas que la traduction que je propose pour cette phrase soit certaine. M. Th. Reinach avoue avoir cru devoir « la traduire au jugé » (*op. cit.*, p. 357).

la merveille du hiéron extérieur, avait la forme d'une basilique à trois nefs, celle du milieu étant surélevée. On l'appelait le *triple portique,* par opposition à ceux qu'Hérode avait construits sur les autres côtés de l'esplanade et qui correspondaient à celui de Salomon, étant doubles comme lui. On l'appelait encore le *portique royal,* soit par rapport à sa beauté, soit parce qu'il était, après le temple, l'œuvre par excellence d'Hérode, soit peut-être aussi parce qu'il occupait l'emplacement du palais des anciens rois, construit jadis par Salomon.

La Mischna donne, au sujet de l'esplanade, des détails qui, de prime abord, ne semblent guère concorder avec ceux de Josèphe.

« La montagne de la maison (du temple, הר הבית[1]) était carrée, chacun des côtés étant de 500 coudées. L'espace le plus considérable se trouvait du côté du midi, puis du côté de l'orient, en troisième lieu au nord, le plus restreint étant à l'occident. Là où il y avait plus d'espace, la fréquentation était plus grande. »

« Il y avait cinq portes à la montagne de la maison (להר הבית) : deux portaient le nom de *houlda*, qu'on avait établies au midi pour servir à l'entrée et à la sortie. La porte Kiponos, située à l'occident, servait à la même fin. Quant à la porte Téri, au nord, elle n'était d'aucun usage. Enfin, l'image de la ville de Suze était gravée sur la porte orientale, par laquelle le prêtre regardait quand (du haut du mont des Oliviers) il brûlait la vache[2]. »

Nous aurons plus d'une fois l'occasion de constater combien les Talmudistes ont peu fait preuve de discernement dans le recueil de leurs traditions. Nous trouverons chez eux, à côté de détails confirmés par ailleurs ou qui se recommandent d'eux-mêmes, quantité d'affirmations qui, de leur nature, imposent une prudente réserve.

Et d'abord, je ne puis admettre, avec le docte L'Empereur, dont Surenhusius nous a conservé les notes précieuses, que l'expression talmudique « la montagne de la maison » doive être restreinte à désigner le temple proprement dit : c'est plutôt l'esplanade, le hiéron total de Josèphe que semble comprendre cette locution. J'en apporterai une preuve péremptoire plus loin. Pour le moment, je me contenterai d'observer que le temple proprement dit, d'après les Talmudistes eux-mêmes, comme ils nous le diront plus bas formellement, ne formait point ce carré de 500 coudées et qu'eux encore lui attribuent, comme nous le verrons également, des

1. *Middot*, II, 1.
2. *Ibid.*, I, 3.

portes en nombre et de dimensions fort différentes de celles dont il est ici question.

C'est, en outre, ce sens qu'indique le contexte. En effet, après avoir parlé de « la montagne de la maison », les rabbins poursuivent, décrivant le second hiéron depuis la balustrade extérieure, qui en défend l'entrée, jusqu'aux parties les plus intimes du sanctuaire.

Comme l'a remarqué ailleurs [1] L'Empereur lui-même, ce carré de 500 coudées de côté nous ramène mathématiquement à l'esplanade d'un stade de côté, que Josèphe attribue à Salomon. Ce n'est donc pas de l'esplanade, telle qu'elle existait au temps d'Hérode, que parlent ici les Talmudistes. Néanmoins certains détails qu'ils nous donneront plus loin sur le temple devront être appliqués au temple d'Hérode, et non à celui de Salomon. La conclusion semble dès lors s'imposer que dans ces documents les rabbins ont mêlé des éléments traditionnels disparates et que leurs souvenirs ne sont pas d'une sûreté telle qu'elle nous permette, en cas de conflit, de révoquer en doute les données autrement précises de Josèphe.

Quant aux détails qu'ils nous donnent ici, ils semblent tous pouvoir se vérifier par l'esplanade salomonienne, spécialement ceux qui ont trait aux portes.

Ces portes, disposées aux quatre points cardinaux, semblent, en effet, cadrer parfaitement avec la phrase de Josèphe, quand cet auteur, parlant de Salomon, dit [2]: « Extérieurement à cette enceinte, il construisit le *hiéron* de forme quadrangulaire, ayant élevé des portiques grands et larges auxquels donnaient accès des portes hautes, *disposées chacune* selon la direction de chacun des vents et fermées par des battants dorés. »

Dans cette hypothèse, les deux portes *houlda* seraient la double et la triple portes, qui existent encore et dont le point de départ semble se rapporter à une enceinte primitive plus restreinte. La porte *Kiponos,* qui, seule avec les deux précédentes, servait à mettre le temple en communication avec la ville, était aussi la seule qui se trouvât alors sur le côté occidental. Quant à la porte Téri, on comprend qu'elle ne fût d'aucun usage à cette époque, la ville ne s'étant pas encore portée de ce côté. Elle se trouvait dans ce mur nord qu'on abattit dans la suite, quand on élargit l'esplanade.

1. Voir Surenhusius, *Mischnah*, p. 334.
2. *A. J.*, VIII, III, 9.

2. — *L'Enceinte Sacrée.*

Après nous avoir décrit cette esplanade, qu'on appelait aussi le *parvis des Gentils,* car l'accès n'en était interdit à personne, Josèphe[1] nous introduit dans la partie sacrée, réservée exclusivement au culte.

Quand on traversait ce lieu pour se rendre au second hiéron, on arrivait à une enceinte de pierre (δρύφακτος), faisant le tour (du temple), haute de trois coudées et toute travaillée avec art. Dans cette enceinte avaient été placées à égales distances des stèles pour signifier, les unes en lettres grecques, les autres en lettres romaines, la loi de pureté interdisant à tout étranger de pénétrer à l'intérieur du *saint.* Le second hiéron était, en effet, appelé saint, et on y montait du premier par quatorze marches[2], en haut desquelles il formait un quadrilatère enfermé par un mur propre. Quoique ce mur atteignît extérieurement une élévation de quarante coudées, cette hauteur disparaissait en partie sous les escaliers, et de l'intérieur il n'accusait que vingt-cinq coudées. On ne pouvait en effet, d'après ce qui s'élevait au-dessus des marches, juger du dedans de sa hauteur totale, vu qu'elle était en partie enfouie dans la surélévation du sol. L'espace qui séparait les quatorze marches du mur du Saint était de dix coudées et tout uni. Ensuite venait un autre escalier de cinq marches qui conduisait aux portes[3]. Celles du nord et du sud étaient au nombre de huit, quatre de chaque côté. On avait dû, en outre, en pratiquer deux du côté de l'orient, car, comme on avait séparé par un mur de ce côté un espace réservé aux femmes pour le culte, on dut faire une seconde porte (dans le mur de séparation) et on la pratiqua en face de la première. Sur les autres côtés, il y en avait une au midi et une au nord par lesquelles on entrait dans le lieu réservé aux femmes. Les femmes ne pouvaient point, en effet, passer par les autres portes, ni franchir celle qui se trouvait dans leur mur de séparation. Cet espace était d'ailleurs ouvert pour le culte indistinctement et aux femmes du pays et

1. *B. J.*, V, v, 2.

2. Comme l'a très bien compris M. de Vogüé, dans son plan du temple, ces quatorze marches s'étendaient, semble-t-il, sur toute l'étendue des côtés nord, est et sud du temple. C'est ce que paraît indiquer le texte de Josèphe rapporté plus haut, où il est dit que Jean plaça ses tours à l'occident de l'enceinte sacrée, contre l'exèdre, le seul endroit où cela pût se faire, les *escaliers s'étendant au loin sur les autres côtés.* Josèphe ajoutera plus bas que de ce seul côté il n'y avait pas de porte.

3. Ce que Josèphe dit ici, qu'après l'esplanade de dix coudées de large, qui séparait les quatorze marches du mur du Saint, on rencontrait de nouveaux degrés conduisant aux portes, est une confirmation de l'hypothèse de M. de Vogüé, dont nous venons de parler. Ces nouveaux degrés ne se trouvaient point en effet sur la façade, comme nous le verrons plus loin, mais seulement sur les côtés.

à celles de même race habitant au dehors. Le côté de l'occident n'avait point de portes, la construction ne consistant de ce côté qu'en un mur plein. Les portiques, qui couvraient l'espace entre les portes et étaient rejetés à l'intérieur au-devant des salles du gazophylacium, reposaient sur des colonnes merveilleusement belles et grandes. Ils étaient simples (c'est-à-dire non doublés comme ceux de l'esplanade) et, sauf sous le rapport des proportions, n'étaient dépassés en rien par ceux d'en bas.

Quant aux portails, neuf d'entre eux étaient entièrement recouverts d'or et d'argent, ainsi que les montants et les linteaux ; seul, celui qui était à l'extérieur du temple (*naos*) [1] était recouvert de bronze corinthien, surpassant de beaucoup en richesse ceux qui étaient plaqués d'or et d'argent. Chaque pylone avait deux portes mesurant chacune trente coudées de haut et quinze de large. Ils allaient au delà de l'entrée en s'élargissant à l'intérieur, ayant de chaque côté des exèdres en forme de tours, mesurant trente coudées en largeur et en longueur et plus de quarante en hauteur. Chacun était supporté par deux colonnes d'un périmètre de douze coudées. Ils étaient tous de mêmes dimensions, sauf celui qui s'élevait au-dessus de la porte Corinthienne, qui s'ouvrait à l'orient de l'enclos des femmes, *en face de la porte du temple* (naos) et qui était beaucoup plus grand. Mesurant, en effet, cinquante coudées de haut, il avait des portes de quarante coudées, et son ornementation était bien plus riche que si on l'eût surchargé de lames d'argent et d'or, comme l'avait fait pour les neuf autres portes Alexandre, père de Tibérius [2].

1. Nous avons remarqué ailleurs que Josèphe oppose les mots *naos* et *hiéron*. Le *hiéron* est plus proprement l'esplanade, le *naos* est l'enclos sacré. C'est dans ce sens qu'est pris ici le mot *naos*, quoique plus loin l'historien l'emploie encore plus strictement, comme nous le verrons, pour désigner les salles intérieures du temple par opposition à la partie extérieure de l'enclos qu'il appelle aussi le *second hiéron*. Il appelle de même encore ce second hiéron *le saint*, quoique ce mot soit plus proprement affecté à désigner la première des deux salles du temple proprement dit. C'est par suite de cette acception donnée ici au mot *naos* pour l'appliquer à désigner l'enclos sacré que Josèphe peut dire de la porte Corinthienne qu'elle était à l'extérieur du *naos*, tandis que l'autre porte de l'orient, celle du mur de séparation des femmes, se trouvait *à l'intérieur* du même enclos. Josèphe ne veut évidemment pas dire ici de cette porte qu'elle était en dehors du Sanctuaire, puisque les neuf autres, dont il veut la différencier, l'étaient également.

2. Plusieurs auteurs, entre autres M. de Vogüé et le R. P. Aucler, placent *la porte Corinthienne*, dite aussi *porte de Nicanor* ou *porta Speciosa*, ὡραία πύλη (d'où l'on a fait *porte dorée*), à l'intérieur, dans le mur de séparation des femmes. Une traduction certainement inexacte de cette dernière phrase a favorisé cette interprétation. Mais le contexte entier de Josèphe semble placer cette porte, monumentale entre toutes, plutôt à l'extérieur, ce qui d'ailleurs est plus normal au point de vue architectural. Josèphe parlant ailleurs (*B. J.*, VI, v, 3) des signes merveilleux qui précédèrent la ruine du temple, dit, qu'on vit une nuit, s'ouvrir d'elle-même « la porte orientale τοῦ ἐνδοτέρω, c'est-à-dire du plus intérieur des deux hiérons, qui était d'airain et très lourde, que vingt hommes avaient de la peine à fermer le soir, qui était assujettie par des barres fixées avec des pièces de fer (peut-être des chaînes de fer) et munie de verrous qui pénétraient profondément dans le seuil formé d'une seule

Quinze marches donnaient accès du mur de séparation des femmes à la porte supérieure, car ces marches étaient plus basses que les cinq qui conduisaient aux autres portes [1].

Dans les *Antiquités* [2], Josèphe dit sur le même sujet :

Telle était la première enceinte. A peu de distance, vers le milieu, s'en trouvait une seconde, à laquelle on accédait par quelques marches et qu'enfermait une clôture en forme de balustrade de pierre, portant une inscription qui en interdisait l'entrée aux étrangers, sous menace de peine

pierre ». Le perfectionnement de la fermeture, comme la richesse de l'ornementation et le grandiose des dimensions, semblent bien concorder pour en faire une porte extérieure. Le même auteur raconte ailleurs encore (*B. J.*, II, XVII, 3) que le roi Agrippa, de retour d'Alexandrie, où il était allé offrir ses félicitations au nouveau préfet d'Égypte, Alexandre, trouva le peuple révolté par les vexations de Florus. Tandis que le roi cherchait à calmer la foule, les principaux d'entre les Juifs convoquèrent le peuple en assemblée « devant la porte d'airain, qui était celle du hiéron intérieur tournée vers l'orient ». Or les réunions du peuple ne se tenaient pas dans le hiéron intérieur, mais au dehors, sur l'esplanade du premier hiéron. La *porte d'airain* était donc extérieure au second hiéron.

En outre, Josèphe vient de nous dire, dans sa description des portes, que du côté de l'orient, il y avait deux portes se faisant face : une extérieure au temple, l'autre dans le mur servant de séparation pour les femmes. Il revient dans le dernier alinéa à ces deux portes et les distingue en appelant l'une la *porte extérieure du temple*, et l'autre la *porte du temple*. Or il dit explicitement ici que c'est la porte *extérieure* qui était la porte *Corinthienne :* μία δ'ἡ ἔξωθεν τοῦ νεὼ Κορινθίου χαλκοῦ.

Enfin, Josèphe dit encore explicitement, dans le texte qui va suivre, que *le grand* portail, à l'orient, était celui par lequel hommes et femmes entraient ensemble, tandis que les femmes ne pouvaient franchir la seconde porte. Aussi est-ce à la *porte spécieuse* que se tenait le paralytique guéri par Pierre et Jean, pour demander l'aumône à ceux qui entraient au temple (Act., III).

1. πρὸς τὴν μείζονα πύλην ἀπὸ τοῦ τῶν γυναικῶν διατειχίσματος ἀνῆγον. Les Talmudistes viendront plus loin confirmer l'assertion de Josèphe relativement à ces quinze degrés. Ce texte a dû contribuer sans aucun doute, lui aussi, à faire prendre cette porte de séparation pour la porte Corinthienne ou de Nicanor, par suite du mot μείζονα, que lui applique ici l'historien. Il semblerait à première vue que c'est là une contradiction de la part de l'auteur, qui vient de nous dire que la porte extérieure ou de Nicanor était la plus grande des deux portes orientales. Il n'en est rien cependant. Le mot μείζονα n'établit point ici nécessairement la comparaison entre cette porte et celle que nous avons appelée Corinthienne, mais peut-être plutôt relativement aux autres portes qui, sur les côtés, donnaient également accès au parvis d'Israël. Nous verrons plus loin que le peuple n'entrait point par ces portes latérales, mais seulement par celle aux quinze degrés qui devenait par le fait, *dans l'enclos*, la porte principale, la porte des cérémonies. Cela suffirait peut-être à justifier ici le terme de l'historien. Peut-être pourrait-on traduire aussi : « Du côté de la grande porte (et alors il s'agirait de la porte Corinthienne) quinze degrés conduisaient de l'enclos des femmes (au parvis d'Israël). » Il suit encore de ce texte que, puisque Josèphe affirme que ces quinze degrés correspondaient aux cinq autres qui se trouvaient aux portes extérieures du second hiéron, ces cinq degrés à leur tour n'existaient à aucune des trois portes du parvis des femmes, mais seulement aux six du parvis d'Israël.

2. *A. J.*, XV, XI, 5.

de mort[1]. L'enceinte intérieure avait, au sud et au nord, trois portails distincts entre eux, et, du côté du levant, un seul, le grand, par lequel nous entrions, si nous étions purs, ainsi que les femmes. Les femmes ne pouvaient point pénétrer plus avant dans le sanctuaire. Celui-ci comprenait encore plus à l'intérieur une troisième partie, où les prêtres seuls pouvaient entrer. C'est là que se trouvait le temple (*naos*) et, par devant, l'autel où nous offrons les victimes en holocauste à Dieu.

1. Le 26 mai 1871, M. Clermont-Ganneau découvrit au nord de l'esplanade du temple une stèle portant, en beaux caractères grecs, l'inscription qu'il traduisit lui-même ainsi : « *Que nul étranger ne pénètre à l'intérieur du* τρυφάκτου (*balustrade* — c'est le mot employé par Josèphe —) *et de l'enceinte* — περισόλου —, *qui sont autour du hiéron : celui donc qui serait pris serait cause que la mort s'ensuivrait* (*pour lui*). » (Cf. *Revue archéologique*, 1872, t. XXIII, p. 220). Après avoir cité les divers passages de l'historien juif relatifs à ces inscriptions, le savant archéologue ajoute : « La précision de ces textes et la manière absolue dont ils concordent avec celui que nous étudions dispense de tout commentaire. Il est superflu de démontrer que notre monument est justement une de ces stèles. Cette inscription confirme d'une manière éclatante l'exactitude scrupuleuse des descriptions de Josèphe. Les similitudes existent jusque dans les expressions les plus importantes, celles qui sont les dénominations des diverses parties du Temple : le *hiéron*, le *péribole*, le *dryphactos*... La variante ἀλλόφυλος, au lieu de ἀλλογενής, peut être facilement négligée, surtout lorsqu'on voit Josèphe, dans un autre passage, remplacer ἀλλόφυλος par ἀλλοεθνής. » La traduction, donnée par l'auteur de la découverte, fut attaquée en un point de détail, par M. J. Derenbourg (*Journal asiatique*, t. XX, août-septembre, 1872, p. 178). Les arguments apportés par cet auteur, sans parler du parti pris qu'ils trahissent, ne me paraissent pas de nature à motiver suffisamment le sens qu'il propose, surtout si on les compare avec la réponse de M. Clermont-Ganneau (*Revue archéologique*, *ib.*, et p. 290). Peut-être pourrait-on tout au plus concéder que la menace de mort pourrait n'être pas aussi absolue que semble la donner la traduction de M. Ganneau. La partie de l'inscription qui a fait l'objet de la discussion est celle-ci : ὅς δ'ἂν ληφθῇ ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἑξακολουθεῖν θάνατον. M. Cl. Ganneau traduit : « Celui qui serait pris, serait cause que la mort s'ensuivrait pour lui. » M. J. Derenbourg dit (*loc. cit.*, p. 184) : Il faut donc traduire : « Celui qui serait pris serait coupable envers lui-même, parce que la mort serait la conséquence de son action » (dans le sens qu'il s'exposerait à la vindicte divine) (?). Je crois que l'on pourrait traduire : « Si quelqu'un est pris (en contravention) il ne pourra s'en prendre qu'à lui-même si la mort s'ensuit », — ou encore : « Quiconque se fera prendre, *s'expose au danger de mort.* »

Philon le Juif est plutôt de l'avis de M. Clermont-Ganneau, quand il écrit, parlant des Juifs : « Mais rien ne saurait égaler la susceptibilité toute spéciale qu'ils professent tous par rapport à leur temple, et, ce qui le prouve par-dessus tout, c'est qu'une mort *inexorable* — θάνατος ἀπαραίτητος — *a été décrétée* — ὥρισται — contre ceux qui pénétreraient à l'intérieur de l'enceinte. » Le même auteur ajoute que Pétronius, gouverneur de Syrie, ayant reçu de Caïus l'ordre d'ériger la statue de l'empereur dans le temple, ceci en particulier le fit réfléchir, à savoir « la crainte du danger qui le menaçait, *non seulement de la part de Dieu, mais aussi de ceux que l'injure irriterait* ». Très intéressant est encore à ce sujet l'épisode des Actes, où est racontée la façon dont les Juifs s'emparèrent de saint Paul dans le temple. Il est remarquable que, voulant tuer l'apôtre parce qu'il prêche l'évangile, ils cherchent à justifier leur conduite en l'accusant d'avoir violé le temple en y introduisant des gentils (Cf. Act., XXI, 27-30 ; XXIV, 6, 19 ; XXV, 8).

Les Talmudistes nous fournissent à leur tour sur ce second hiéron des détails qu'il ne sera pas sans intérêt de rapprocher de ceux que nous donne l'historien.

Après avoir parlé de l'enceinte extérieure, ils poursuivent [1] : « Plus à l'intérieur (de la montagne de la maison) était une séparation ouvragée d'une hauteur de dix palmes [2], dans laquelle se trouvaient treize brèches qu'avaient pratiquées les rois de Grèce (c'est-à-dire les Séleucides) ; mais les Juifs les avaient réparées et y avaient établi treize lieux d'adoration leur correspondant [3]. Au delà était un espace intermural de dix coudées, où il y avait douze degrés, dont chacun était d'une élévation d'une demi-coudée et d'une profondeur égale, de sorte que tous les degrés qui se trouvaient là avaient chacun cette élévation d'une demi-coudée et cette profondeur d'une demi-coudée, hormis les degrés qui se trouvaient au porche. »

Ce texte est, on le voit, une confirmation de celui de Josèphe relativement au δρύφακτος, aux degrés qui venaient ensuite et à l'esplanade de dix coudées de large que l'historien place entre ces degrés et le mur extérieur du second hiéron. Il est vrai que les rabbins comptent deux degrés de moins, qu'ils donnent une coudée en moins à la balustrade et qu'ils semblent comprendre l'espace occupé par les degrés dans l'étendue de dix coudées que Josèphe attribue à l'esplanade seule. Il serait difficile de décider de quel côté est l'erreur en ces points de détail. Voici maintenant ce que dit la Mischna au sujet des portes du second hiéron [4] (voir, pour les détails qui suivent, *Planche VII A*) :

« Il y avait sept portes dans l'atrium, עזרה : trois au nord, trois au sud, une à l'orient. Au sud était la porte du feu, הדלק, après laquelle venait la porte de l'offrande ; la troisième était la porte des eaux. A l'orient était la porte de Nicanor...

« Au nord était la porte de la proéminence, en forme d'exèdre [5], sur laquelle était construit un étage supérieur. Après elle venait la

1. Mischna *Middot*, II, 3.

2. Ce qui ferait deux coudées, tandis que Josèphe dit trois, la coudée comprenant cinq palmes.

3. Certains auteurs ont cru pouvoir conclure de ce texte que ces treize ouvertures servaient de passage dans la balustrade en question. La conclusion ne paraît pas suffisamment légitimée par la teneur de la phrase.

4. *Middot*, I, 4, 5.

5. אכסדרה, ἐξέδρα. L'Empereur note à ce propos ce que les Talmudistes entendent par là, d'après leur propre définition : « C'est un lieu qui a trois côtés, le quatrième, dans lequel devrait se trouver la porte, étant entièrement ouvert. » C'est une façon de divan oriental.

porte de l'offrande ; la troisième était appelée le lieu du feu [1]. »

On lit ailleurs sur le même sujet [2] :

« Les portes du midi, à partir du côté occidental, סמוכין למערב, étaient : la porte supérieure, la porte du feu, הדלק, la porte des premiers-nés, la porte de l'eau, parce que c'est par elle qu'on apporte la cruche d'eau de libation dans la fête des Tabernacles...

« En face de celles-là, au nord, à partir du couchant, la porte de Jéchonias, la porte de l'offrande, la porte des femmes, la porte du cantique... La porte qui était à l'orient était appelée de Nicanor, ayant deux petites portes, l'une à sa droite, l'autre à sa gauche. Les deux portes qui se trouvaient du côté de l'occident n'avaient pas de nom. »

Josèphe nous a dit plus haut fort nettement que ce second hiéron avait en tout dix portes, y compris celle qui séparait l'enceinte des femmes de l'atrium d'Israël. Dans un second texte, le même auteur, nous donnant des mêmes lieux une description moins précise, ne parlait plus que de sept portes, omettant les trois qui étaient spéciales pour le parvis des femmes. Comme l'historien, les auteurs de la Mischna nous parlent, dans un premier texte, de sept portes, tandis que dans le second, ils semblent vouloir les énumérer toutes. Ces deux textes paraissent bien obscurs et peu d'accord entre eux : voyons ce qu'ils peuvent nous donner de probable.

Et d'abord il est certain que le premier texte, qui ne parle que de sept portes, néglige, en outre de celle du mur de séparation des femmes, une porte au nord et une au midi. Reste à déterminer l'emplacement des deux portes non mentionnées.

Pour cela nous nous servirons du second texte qui paraît plus explicite, tout en évitant de donner à aucun des deux plus de crédit qu'il n'en mérite.

Remarquons encore que l'énumération n'est pas faite suivant le même ordre dans les deux textes en question. En effet, le premier texte parlant d'abord des portes du sud, puis de celle de l'orient et enfin de celles du nord, il semble que le descripteur part de l'angle sud-ouest pour aboutir à l'angle nord-ouest. Dans la seconde description, au contraire, on nous dit formellement que l'on part une première fois du même angle sud-ouest, puis que, les portes du sud étant déterminées, on vient reprendre successivement celles qui leur font face au nord, en partant de l'angle nord-ouest pour aboutir à Nicanor à l'orient.

1. בית המוקד. Obadia de Bertinora fait observer que l'on entendait par là un feu autour duquel les prêtres venaient se chauffer : c'était le chauffoir du temple.

2. Mischna, *Schekalim*, VI, 3.

Ceci posé, voyons quelles sont les portes dont il peut être question en chacune de ces deux descriptions.

Notons en premier lieu que pour chacun des deux descripteurs, la porte orientale extérieure est la porte de Nicanor. L'Empereur cite à ce sujet, à propos du premier texte, Rabbi Chemaïa disant de cette porte, comme Josèphe : « C'est par celle-là que tous sortaient et entraient dans l'atrium », puis il ajoute [1] les réflexions suivantes :

« Parmi ces portes il faut chercher celle dont il est fait mention Act., III, 2 et 10, que l'on appelait à cause de sa beauté ὡραίαν ou *speciosam*, où le boiteux, que nous lisons avoir été guéri là même, avait demandé l'aumône, chaque jour, de ceux qui entraient. *Je suis absolument d'avis que c'est la porte orientale de l'atrium des femmes :* car c'était évidemment là qu'était placé le boiteux pour y être vu de la plupart de ceux qui, pour le culte divin, entraient dans l'atrium, c'est-à-dire les parties les plus saintes, et cette porte orientale était fréquentée par la multitude. » Citant alors Josèphe, le même auteur poursuit : « Dans ce texte, il fait de cette porte l'endroit le plus fréquenté par les gens pieux, qui ne venaient pas seulement dans l'enceinte extérieure, mais pénétraient dans les parvis sacrés, parce que ce n'étaient pas seulement les hommes, mais aussi les femmes, qui entraient par là. En outre, Josèphe enlève tout lieu de douter... » et notre auteur prouve cette assertion par le texte où l'historien donne la porte Corinthienne comme extérieure au temple.

La théorie de L'Empereur et le texte de Josèphe sont d'ailleurs en parfait accord avec la Mischna, qui dit [2] : « Toutes les portes qui étaient là furent changées pour être couvertes d'or, excepté la porte de Nicanor, parce que là aurait eu lieu un miracle, d'autres disent parce que son bronze étincelait et brillait à la façon de l'or. »

Venons maintenant à l'identification des neuf autres portes.

Le premier texte ne nous en donne que six : trois au nord et trois au midi.

C'est par le midi qu'il commence La première qu'il rencontre, en partant de l'angle sud-ouest, est la porte du feu, הדלק, puis la porte de l'offrande et celle des eaux.

Or le second texte, partant du même point et suivant la même direction d'occident en orient, en énumère quatre : la porte supérieure, la porte du feu, הדלק, la porte des premiers-nés et la porte de l'eau.

Nous savons, par la description de la fête des Tabernacles, que

1. *Op. cit.*, *Middot*, ad cap., I, 4, et ad cap., II, 3, p. 332.
2. *Middot*, II, 3.

nous a laissée la Mischna [1], que c'est par la quatrième porte méridionale, si l'on compte à partir de l'occident, c'est-à-dire celle de l'atrium des femmes, que l'on apportait l'eau de Siloé, puisque pour cette circonstance, les hommes venaient dans l'atrium des femmes, et qu'on dut y construire une tribune destinée à séparer, dans cette occasion, les femmes des hommes « afin que les femmes pussent regarder d'en haut et les hommes d'en bas [2] ».

La porte précédente, la troisième, est appelée, dans le premier texte, la *porte de l'offrande*, et, dans le second, celle des *premiers-nés;* les deux dénominations ne se contredisent point, puisque, si nous en croyons les commentaires des rabbins, c'est là que se faisait l'offrande des premiers-nés.

La seconde porte est appelée de la même façon dans les deux textes : *porte du feu*. Elle se trouvait sans doute à portée de l'autel des holocaustes et c'est par là qu'on apportait le bois destiné au sacrifice.

Seul le second texte fait mention de la première porte de ce côté; il l'appelle la *porte supérieure :* c'est donc celle qu'a négligée le premier texte.

Passons au nord.

La première description, allant vraisemblablement ici d'est en ouest, comme je l'ai dit plus haut, nomme d'abord *la porte de la proéminence*, en forme d'exèdre, surmontée d'un étage supérieur, puis la *porte de l'offrande*, et *le lieu du feu* ou le chauffoir des prêtres, comme dit Obadia de Bartinora.

Le second texte nous donne ici encore quatre portes, mais avec une inexactitude évidente dans leur énumération. Ce second descripteur va en sens inverse du premier; il le dit formellement : son point de départ est à l'occident. Or, il énumère les portes comme suit : la porte de Jéchonias, la porte de l'offrande, la porte des femmes et la porte du cantique.

Une seule porte concorde ici dans les deux textes : c'est celle *de l'offrande,* qui se doit trouver dans le milieu du côté septentrional. Chacun des deux textes n'en désigne qu'une plus à l'ouest : pour l'un, c'est la *porte de Jéchonias*, pour l'autre, c'est *le chauffoir*. Faut-il identifier ces deux portes ou en faire deux portes distinctes, sauf à supposer que chacun des deux descripteurs a négligé celle dont l'autre s'est occupé? La chose en soi ne donne aucune indication.

Du côté de l'orient, après la *porte de l'offrande*, le premier texte

1. *Soucca*, v, 4.
2. *Middot*, II, 5.

place celle *de la proéminence;* le second en nomme deux : *celle des femmes* et *celle du cantique.*

Or, si nous voulons faire concorder la *porte du cantique* avec *celle de la proéminence,* nous devrons placer cette porte à l'atrium des femmes, en face de celle *de l'eau,* puis faire de la porte des femmes qui vient ensuite dans le texte, la première de l'atrium des hommes; la seconde sera celle *de l'offrande,* et la troisième *celle de Jéchonias* ou *du chauffoir.*

Mais, comme l'a fort bien observé L'Empereur, il est évident qu'il y a là une confusion. Nous savons par Josèphe qu'au nord, comme au sud, une des quatre portes donnait dans l'atrium des femmes et les trois autres dans celui d'Israël. Or, en suivant notre second texte, nous sommes amenés à cette anomalie qu'une porte donnant sur l'atrium des hommes serait appelée *porte des femmes.* Aussi L'Empereur propose-t-il une transposition dans le texte et pense-t-il que la *porte du cantique* doit être mise avant celle des femmes. De cette façon, la *porte des femmes* deviendrait logiquement celle qui donne sur l'atrium des femmes et elle devrait être identifiée avec la *porte de la proéminence.* Nous aurions dès lors, toujours en partant de l'occident, l'ordre que voici : 1° porte de Jéchonias, 2° porte de l'offrande, 3° porte du cantique, 4° porte des femmes.

Le même auteur se demande, dès lors, d'où vient ce nom de *porte du cantique* et ne semble pas donner de solution satisfaisante.

Or il est dit dans la Mischna, à propos de la fête de l'eau [1] : « Des hommes pieux et très adroits dansaient devant les spectateurs, tenant en mains des torches allumées et disaient devant eux des paroles de *cantiques* et de louange, ainsi que les Lévites avec des cithares et des nables, avec des cymbales et des trompettes et des instruments musicaux innombrables sur les *quinze degrés qui descendaient de l'atrium d'Israël à l'atrium des femmes...* Ils allaient, sonnant de la trompette, jusqu'à ce qu'ils parvinssent à la porte qui sortait à l'orient. »

Et ailleurs [2] : « Et quinze degrés montaient de son milieu (l'atrium des femmes) à l'atrium d'Israël, *répondant aux quinze degrés qu'on rencontre dans les psaumes, et c'est sur ces degrés que chantaient les Lévites.* »

En lisant ces textes, on se demande instinctivement si la *porte du cantique* ne serait pas celle-là même où l'on exécutait ces chants et qui séparait l'atrium d'Israël de celui des femmes. Il est

1. *Soucca*, v, 4.
2. *Middot*, ii, 5.

vrai que L'Empereur émet l'avis [1] que cette porte ne devait pas être une vraie porte, mais plutôt une sorte d' « Odei cujusdam », servant à permettre aux femmes de voir ce qui se passait à l'autel. Mais le docte écrivain oubliait, quand il écrivait cela, le passage de Josèphe que j'ai traduit plus haut, où il est dit formellement le contraire.

Or, puisque notre second descripteur, quand il énumère les portes du nord, part de l'occident pour venir aboutir à la porte de Nicanor, qu'il nomme en dernier lieu, je pense que le trajet suivi par lui pourrait être établi de la façon suivante. Il nomme la porte de Jéchonias, puis celle de l'offrande, qui toutes deux sont dans l'atrium des hommes, puis la porte des femmes, dont le nom indique évidemment la situation, puis celle du Cantique, qui sépare l'atrium des femmes de celui d'Israël, et enfin la porte de Nicanor.

Dans cette hypothèse, le texte ne serait plus défectueux, mais offrirait simplement un de ces manques de précision dont les rabbins sont coutumiers. Dès lors, il faudrait admettre que la première porte n'est pas nommée, c'est-à-dire celle qui se trouve à l'angle nord-ouest, celle qui fait vis-à-vis à la porte du sud appelée *supérieure* par le même auteur.

Peut-être cette interprétation serait-elle confirmée par la phrase qui suit dans le même texte : « Les deux portes qui étaient à l'occident n'avaient pas de nom. » D'autant plus qu'en admettant des portes situées à l'occident, non plus *relativement* aux autres, mais d'une façon absolue, la Mischna se mettrait en contradiction formelle avec Josèphe affirmant que sur ce côté il n'y avait aucune porte. On pourrait, il est vrai, objecter que notre écrivain a nommé de fait la première, au sud, l'appelant la porte *supérieure* ; mais ce nom même ne semblerait-il pas confirmer l'assertion que cette porte n'avait pas de nom ? Il pouvait sans doute désigner de la même façon celle qui lui correspondait du côté du nord, car elle était, elle aussi, par rapport à celles qui se trouvaient de son côté, la première ou la *supérieure*.

Il suivrait de notre hypothèse que les deux textes laissent de côté les deux mêmes portes et que celle que le second descripteur nomme en plus du premier est la porte de séparation des femmes. Nous aurions dès lors le tableau suivant des portes du second hiéron, d'après nos deux textes réunis, A désignant le premier et B le second (voir *Planche VII A*) :

1. *Op. cit.*, traité *Middot*, ad cap. I, 4.

Nord (d'ouest en est) : 1. Porte supérieure (sans nom, B).
2. Lieu du chauffoir (A).
Porte de Jéchonias (B).
3. Porte de l'offrande (A et B).
4. Porte de la proéminence (A).
Porte des femmes (B).

Sud (d'ouest en est) : 1. Porte supérieure (sans nom, B).
2. Porte du feu sacré, הדלק, (A et B).
3. Porte de l'offrande (A).
Porte des premiers-nés (B).
4. Porte des eaux (A).
Porte de l'eau (B).

Orient (d'ouest en est) : 1. Porte du Cantique (B).
2. Porte de Nicanor (A et B).

Le second texte dit, en outre, qu'il y avait de chaque côté de la porte de Nicanor, deux petites portes. S'il n'y a pas là, comme le fait est évident en d'autres passages de la Mischna, confusion de deux textes primitifs distincts, dont l'un serait ici relatif au porche du temple, avec lequel on a pu confondre Nicanor, peut-être ces deux « petites portes » donnaient-elles sur les deux chambres intérieures qui se trouvaient de chaque côté de la porte orientale, comme nous le verrons plus loin. Il semble, en effet, fort peu probable que ces deux petites portes aient servi, à côté de Nicanor et comme celle-ci, de communication entre l'atrium et le hiéron extérieur.

La Mischna ajoute à propos des portes[1] : « Pour ce qui regarde toutes les portes de ce lieu, chacune était d'une hauteur de vingt coudées et d'une largeur de dix, excepté la porte du pronaos. Chacune des portes de ce lieu avait des vantaux, excepté celle du pronaos. Toutes les portes avaient des seuils, excepté la porte de Téri. »

Les chiffres des Talmudistes sont donc encore ici inférieurs à ceux de Josèphe ; mais il est à remarquer qu'en cet endroit les rabbins parlent à la fois de toutes les portes, même celles de l'enceinte extérieure et telles qu'elles existaient dans l'esplanade de Salomon, puisqu'ils nomment celle de Téri. A noter encore qu'en assignant une mesure *commune* pour toutes les portes indistinctement, ce qui paraît fort peu probable, ils ne font pas même exception pour la porte de Nicanor, qui devait, comme Josèphe le dit formellement, être plus grande que les autres.

(A suivre.)

PAUL BERTO.

1. *Middot*, II, 3.

EUPHÉMISMES SUR LA FEMME

DANS LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

Tous les talmudistes savent que les rabbins ont souvent recours à l'euphémisme לשון נקיה. Ces euphémismes eux-mêmes, si on les examine de près, sont réalistes, comme le style du Talmud en général; mais un voile décent les recouvre. On se sert surtout d'euphémismes à propos de la femme et des choses qui « bravent l'honnêteté ». Nous voudrions signaler ici quelques-unes seulement de ces figures : « champ », « labourage », « orge », « meule », « mouture », « farine », « pain », « morceau de pain », « faire un repas » (כעד), « manger », « coupe », « poisson », « table dressée ».

Toutes ces figures dérivent de la nature de la femme, de sa fonction et de sa destination. C'est ainsi que la femme est appelée « champ » (שדה)[1]. « La femme dit : c'est après que tu m'as épousée que j'ai été violentée et que ton champ a été ravagé par l'orage » (*Ketoubot*, I, 6). De même, Samson dit aux Philistins auxquels Dalila a révélé le mot de l'énigme : « Si vous n'aviez pas labouré avec ma génisse, vous n'auriez pas deviné mon énigme » (Juges, XIV, 18), et le Midrasch fait dire à Jacob : « J'ai fait plus d'un labour avec votre mère » (*Gen. r.*, ch. 98). L'image du labourage, employée pour la femme considérée comme un champ[2], se retrouve dans ce passage

1. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. française, I, 28, note, signale « les rapports étroits par lesquels, dans les idées anciennes, le *mariage* et la fondation des villes se rattachaient aux usages agricoles... Les formalités du mariage primitif, la *confarreatio* empruntent leur nom et leurs rites à la culture des céréales ».

2. Cf. Nork, *Realwörterbuch*, *s. v. Acker* : La langue hiératique appelait tour à tour la femme « champ » (ἄρουρα, Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 738), « jardin » (κῆπος) et « sillon » (*sulcus* dans Lucrèce). Dans le Coran, la femme est appelée « champ » : « Vos femmes sont votre champ : allez à votre femme comme vous voudrez » (II, 223). V. encore Rubin, *Kabbala und Agada*, p. 49, n. 2 : « Dans *Ber.*, 59 *b*, la pluie (masculin en hébreu) est appelée « fiancé » et la terre « fiancée » : נאימתי מברכין על הגשמים משיצא חתן לקראת כלה ; plusieurs langues orientales donnent figurément à la femme les noms de « terre » (קרקע עולם) et de « champ ».

talmudique : « Quand un homme veut répudier sa femme et que celle-ci lui est soumise et le sert, il faut lui appliquer le verset de Prov., III, 29 : « Ne laboure pas le mal contre ton prochain, alors qu'il demeure sans défiance auprès de toi » (*Guittin*, 90 *a*). Dans le même ordre d'idées, on appelle « grains d'orge » les enfants auxquels la femme donne le jour : « Que signifient les six orges que Booz donne à Ruth (Ruth, III, 15)? C'était le signe des six fils qui devaient être issus d'elle » (*Sanhedrin*, 93 *a-b*)[1].

La fonction de la femme lui a fait donner le surnom de « meule ». Tel est le sens de l'expression « il porte la meule au cou et étudie la Tora » (*Kidd.*, 29 *b*), où la femme est ainsi désignée à cause de sa nature et parce qu'elle est une charge lourde comme une meule pour l'homme qui aime l'étude. Ainsi s'explique également cette interprétation de R. Yohanan : « Samson fut condamné à moudre dans la prison (Juges, XVI, 21) ; la mouture désigne le péché, comme dans Job, XXXI, 10 : Que ma femme soit moulue par un autre » (*Sota*, 10 *a*). Comparer *Echa r.* sur V, 13 : « Les jeunes gens portent la meule ; c'est un euphémisme, comme dans Juges, XVI, 21, où il est dit que Samson tournait la meule dans sa prison. » Sur Genèse, III, 16 : « La passion t'attirera vers ton époux et lui te dominera », le Midrasch (*Gen. r.*, ch. 20) observe : « On pourrait croire qu'il la dominera de toutes parts ; c'est pourquoi il est dit qu'on ne doit pas retenir en gage la meule » (Deut., XXIV, 6). Le Pseudo-Jonathan sur ce dernier verset porte : ולא יהיה גבר אסר חתנין וכלין בחרשין, ce que le commentateur de ce Targoum explique ainsi : « On ne doit pas lier des fiancés et des fiancées par des charmes magiques. » Le Targoum rapproche, dans son interprétation, les deux versets : « Il réjouira la femme qu'il a épousée » (v. 5) et « On ne doit pas saisir la meule » (v. 6), et voit dans le second un euphémisme, la meule étant une allusion à la femme[2] ».

Je crois qu'il faut expliquer ainsi le passage connu du Yerouschalmi : « Le bruit de la meule dans la ville (d'après les autres versions : à Bourni) est le signe d'un festin de noces » (j. *Ketoubot*, I, 5; 25 *c*, l. 32). A cette époque de persécution, les Romains exer-

1. Nork, *op. cit.*, *s. v. Gerste* : « L'orge était, peut-être à cause de ses épis dressés, auxquels elle doit son nom..., l'image du *phallus erectus*; chez les Grecs κριθή désignait aussi bien le phallus que l'orge... On comprend ainsi pourquoi le prophète Osée (III, 2) donne l'orge comme prix d'achat de la femme adultère. »

2. Cf. Ibn Ezra, *ad loc.* « Les mécréants disent... que c'est une allusion à la cohabitation » ; Manassé b. Israël, נשמת חיים, III ; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 158, n. 1 ; Nork, *op. cit. s. v. Mühle.* — On peut expliquer de même ce passage cabbalistique : הבא על אשת איש מתגלגל ברחיים (*Yalkout Hadasch*, au nom du *Séfer ha-Kavvanot*, p. 92).

çaient le *jus primæ noctis,* ce qui empêchait les Juifs de célébrer les noces publiquement; aussi avaient-ils recours, suivant un usage usité alors [1], à des signaux qui prévenaient ceux qui voulaient prendre part à la fête. Dans ce but on se servait du bruit de la meule, la femme étant comparée à une meule [2]. Il est vrai que le Babli a une autre version : « Quand les meules résonnent à Bourni ; c'est qu'il y a une circoncision ; quand la lumière brille à Berour-Haïl, c'est qu'il y a un festin de noces » (*Sanhedrin*, 32 *b ;* cf. *Meg. Taanit*, ch. 6). Mais il faut, à mon avis, intervertir les termes, car le bruit de la meule est le signal de la fête du mariage, à cause de la femme ; c'est ce qu'on voit dans le Yerouschalmi. Je propose d'expliquer de la même manière le verset de Jérémie, XXV, 10 : « Je ferai cesser parmi eux les cris de joie et les cris d'allégresse, la voix du fiancé et la voix de la fiancée, le bruit de la meule et la lumière du flambeau. » Le « bruit de la meule » exprime la même idée que « la voix de la fiancée », conformément au parallélisme. La même figure se retrouve dans Isaïe, XLVII, 2 : « Prends la meule et va moudre la farine. » Le prophète veut dire ironiquement : Cherche dans toute la ville un homme qui veuille de toi, car, comme dit Jérémie (XXXI, 22), Dieu va créer une nouveauté : la femme se mettant en quête de l'homme. C'est ce qu'indique la fin du verset : « Ta nudité sera découverte et ta honte apparaîtra [3]. »

La figure de la « meule », compliquée d'un jeu de mots, revient dans cette sentence : « Celui qui escompte le salaire de sa femme et de la meule ne verra jamais de bénédiction » (*Pesahim*, 50 *b*). Prise à la lettre, cette maxime n'a pas de sens, car il y a bien des travaux qui ne procurent pas la bénédiction à ceux qui les font; pourquoi donc mentionner seulement la meule? Il est probable que le Talmud recourt ici à une figure et qu'il veut parler de « celui qui escompte le salaire de sa femme », la meule désignant la femme [4].

La femme étant comparée à une « meule », une figure qui dérive naturellement de celle-ci consiste à désigner par « farine » les enfants de la femme. Ainsi l'on dit des sept fils de Kamhit, qui furent tous grands prêtres grâce à la vertu de leur mère : כל קימחא קמח וקימחא דקמחית סולת, « toute farine est de la farine, mais la

1. Voir Bank, *Revue*, XXIX (1894), 94 et suiv.
2. Cf. *Tossafot Sanhedrin*, 32 *b*, *s. v.* קול רחיים.
3. Cf. Ezéchiel, XVI.
4. Je ferai remarquer, en passant, que « dans la langue hiératique, le mortier est, pour la même raison que la meule, l'image du membre de la femme » (Nork, *s. v. Mörser*).

farine de Kamḥit (jeu de mots sur קמח et קמחית) est de la fleur de farine » (*Pesikta de R. Cahana*, p. 174 ; j. *Yoma*, I, 1, 38 *d*, l. 14, etc.) [1].

La femme est encore appelée « pain » (לחם). Sur Gen., XXXIX, 6, où il est dit que Putiphar ne s'occupa plus de rien avec Joseph, « sinon du pain qu'il mangeait », le Midrasch observe que c'est un euphémisme (*Gen. r.*, ch. 86, *i. f.*), qui désigne la femme (voir Raschi, *ad loc.*). Le Talmud interprète de même le verset de Prov., IX, 17 : « Les eaux volées sont douces et le pain pris en cachette est agréable » (*Nedarim*, *i. f.*). Une désignation semblable de la femme est celle de « morceau de pain » (פת) : « Un homme dit à son prochain : quel morceau de pain as-tu mangé aujourd'hui ? » (*Sabbat*, 62 *b*) ; de même : « Celui qui a un morceau de pain dans sa corbeille n'est pas comme celui qui n'en a pas » (*Yoma*, 18 *b*) [2]. De là cette évaluation du שיעור סתירה pour la femme soupçonnée d'infidélité : « le temps qu'il lui faut pour étendre la main vers la corbeille afin d'y prendre une miche de pain », à quoi on trouve une allusion dans Prov., VI, 26 (*Sota*, 4 *a*).

1. V. Nork, *op. cit.*, *s. v.* : « La farine désigne dans la langue hiératique le fruit, ce qui est engendré... Ainsi s'explique l'usage des anciens Romains de contracter mariage entre deux tas de farine. » Cf. *ibid.*, p. 287, où l'auteur dit que chez les peuples antiques le noyer était l'arbre générateur de vie, d'où l'usage chez les Romains de distribuer des noix en présence des nouveaux mariés. On s'explique ainsi, je crois, la coutume mentionnée par le Talmud de jeter devant les nouveaux mariés des épis grillés et des noix (*Berachot*, 50 *b*). L'usage romain du tas de blé éclaire l'usage juif de la distribution des épis grillés. Celle-ci constitue une preuve du mariage (M. *Ketoub.*, II, 1). Cf. S. Rinman, מסעות שלמה (Vienne, 1884), p. 181 : « Les habitants de Malabar, à toutes les fêtes et particulièrement aux noces, distribuent aux invités des noix de l'Inde avec du riz grillé. » Les choses précieuses מגדנות que le serviteur d'Abraham offre au père et à la mère de Rébecca (Gen., XXIV, 53) sont des épis grillés et des noix (*Gen. r.*, ch. 60). Cf. S. Rubin, הלצה קדמונית, Cracovie, 1893, p. 16, n. 22 : « La noix était consacrée à la force virile dans les mystères païens et dans la doctrine secrète des cabbalistes (Hayyim Vital, שער קליפת נוגה, עץ חיים) ; une explication en est donnée par Eléazar de Worms, ס׳ שערי הסוד והיחוד והאמונה שער הכבוד, interprétant le verset du Cantique, VI, 11 : אל גנת אגוז ירדתי בגימ׳ זה עומק המרכבה. בין תבין כי האגוז ... ושמעלה ממקום אחר יוצא מצלעותיו כמין זכרות ומשם יונק. C'est à ce fait que fait allusion la bénédiction dite de la virginité et dont la source est l'ouvrage *Halachot Guedolot* : אשר צג אגוז בגן עדן. Güdemann, התורה והחיים, I, 236, n. 5, rapproche de cette bénédiction le passage de l'*Histoire naturelle*, XV, XXIV, où Pline dit que la noix est le symbole de la cohabitation (« nuptialium fescenninorum comites ») et croit qu'elle a pour but de louer la vertu de la jeune fille qui a gardé sa virginité comme la noix est protégée par l'écorce, ainsi que le dit la suite בל ימשול זר.

2. Dans *Bamidbar Rabba*, IX, est racontée l'histoire d'une femme qui, sollicitée d'aller à un rendez-vous, y envoie l'épouse du coupable. Comme celui-ci est tout penaud, sa femme lui dit, pour dissiper ses remords : « Tu as mangé de ton pain et bu à ta coupe. »

Les rapports sexuels étant exprimés par l'idée de manger, les rabbins voient le péché de luxure dans le verset : « Nous nous rappelons les poissons que nous mangions en Egypte » (Nombres, XI, 5), « manger » étant un euphémisme, comme dans les paroles de la femme adultère (Prov., XXX, 20) : « elle mange et s'essuie la bouche » (*Yoma*, 75 *a*).

On comprend ainsi que les docteurs comparent la femme à un mets. « Les goûts diffèrent pour les femmes comme pour la nourriture. Tel homme, quand une mouche tombe dans sa coupe, la jette sans boire, par exemple Pappos b. Juda, qui enfermait sa femme quand il sortait » (*Guittin*, 90 *a*). La figure de la coupe appliquée à la femme est d'un usage courant dans la littérature talmudique. « On ne doit pas boire dans une coupe en jetant les yeux sur une autre » (*Nedarim*, 20 *b*). « Un homme ne boit pas dans une coupe sans l'examiner » (*Ketoubot*, 75 *b*). « L'homme qui fait violence à une femme est obligé de boire dans son écuelle » (*Ketoubot*, III, 4[1]).

De même que la femme est comparée à un mets, de même l'homme qui se laisse entraîner par la passion est comparé à celui qui mange des fruits non mûrs. « Betsabé convenait à David, mais il la mangea avant sa maturité » (*Sanhedrin*, 107 *a*). Du même genre est cette figure : « Ne fais pas ta cuisine dans le même pot que ton prochain », c'est-à-dire n'épouse pas une femme répudiée du vivant de son mari (*Pesahim*, 112 *a*), ou celle-ci : « Ta bouche est comme celle d'un homme qui n'aurait pas goûté de mets » (*Berachot*, 62 *a*). Enfin l'interprétation de Juges, XIX, 2 : « Elle fut infidèle à son mari » par : « Il trouva une mouche dans le pot » (*Guittin*, 6 *b*) est à double entente.

La femme est comparée à un poisson parce que les poissons sont très prolifiques[2]. « Quand les femmes des Hébreux, en Égypte, allaient puiser de l'eau, Dieu leur faisait trouver de petits poissons ; elles les apportaient à leurs maris, les leur donnaient à manger... et se faisaient aimer d'eux » (*Sota*, 11 *b*; *Schemot r.*, ch. 1). Le cinquième jour est désigné pour la cohabitation, car c'est en ce jour que les poissons ont été bénis (*Ketoubot*, 5 *a*)[3]. Ainsi seulement

1. Cf. plus haut, note 1.

2. Voir *Berachot*, 40 *a* : דגים קטנים מפרין ומרבין ומברין כל גופו של אדם.

3. V. מסעות שלמה, p. 176 : A Malabar et dans une grande partie de l'Inde règne cet usage : dix jours après le repas on mène le marié et la mariée dans une chambre à part. Le lendemain, ils prennent un hameçon et vont à la pêche. S'ils prennent beaucoup de poisson, c'est un signe qu'ils auront de nombreux enfants. Cf. p. 201. V. aussi dans Luncz, לוח ארץ ישראל, 1899, 14, n. 2, ce qui est dit au nom du Dr Frankel touchant les usages nuptiaux en Palestine : après la lecture de la Ketouba on apporte dans un pot des poissons vivants ornés de diadèmes d'or et d'argent ; la

s'explique une interprétation, autrement incompréhensible, du verset de Nombres, XI, 5 : « Nous nous rappelons les poissons que nous mangions pour rien en Égypte ». D'après un rabbin, il s'agit de la cohabitation (*Yoma*, 75 *a*). Le Talmud cite ce passage de Sira : לא תינטול גילדנא מאודניה (c'est-à-dire d'après Raschi : tu n'enlèveras pas la peau du poisson), qu'il explique ainsi au figuré : אורח ארעא קמ"ל דלא לבעול שלא כדרכה. Je crois qu'il faut comprendre de même le conseil de R. Hasda à sa fille : נקיט מרגניתא בחדא ידיה וכורא בחדא ידיה מרגניתא אחוי להו וכורא לא אחוי להו (*Sabbat*, 140 *b*) ; כורא est ici une désignation euphémique de la femme, semblable à celle de « poisson ». Raschi donne une explication différente, mais forcée.

Une comparaison analogue est celle d'une « table dressée » (שלחן ערוך). Une femme vient se plaindre de son mari au rabbin : « Rabbi, je lui ai dressé la table et il l'a renversée » (*Nedarim*, 20 *b*)[1]. D'après Raba, une femme méchante est celle qui orne la table à son mari et lui tourne le dos » (*Yebamot*, 63 *b*). Cette comparaison peut d'ailleurs se réclamer d'un verset d'Ezéchiel (XXIII, 41), dans la description des débauches d'Oholiba : « Tu t'es assise sur un lit de parade, devant lequel il y avait une table dressée. »

J. Nacht.

fiancée, conduite par les garçons d'honneur, fait trois pas en avant et les assistants s'écrient par trois fois : « croissez et multipliez » ; puis le fiancé s'avance de trois pas. M. Grünwald, *Mitteilungen*, Heft I (1899), p. 39, mentionne le « jour du poisson (Fischtanz) » des Sefardim de Sérajévo, avec référence à l'*Allg. Zeit. d. Judent.* et au *Globus*, 1891, p. 128 : « Dans la demeure du fiancé, les parents s'avancent l'un après l'autre devant la fiancée et chacun apporte un ou plusieurs poissons, dont la tête est ornée de fleurs et le corps de piécettes de pacotille et les dépose aux pieds de la fiancée, qui saute alors par-dessus chacun d'eux. » Le *Rokéah*, *Hilch. Berachot*, n° 352, cite ce passage de *Semahot* : מבזבזין לפני חתן ולפני כלה מחרוזת של דגים ; au n° 353, il explique qu'on jette des grains de blé comme symbole de prolificité ; au n° 354, il dit tenir de son maître que le second jour qui suit le mariage on a coutume de manger du poisson.

1. Cf. 20 *a* en bas : חיגרין מפני מה הוויין, מפני שהופכין את שולחנם.

MÉIR B. BARUCH DE ROTHENBOURG

(SUITE [1])

II. — Siège et activité de R. Méir. L'école de Rothenbourg ; sa méthode.

Nous n'avons pas de données précises sur la durée du séjour de Méir en France et sur la date de son retour en Allemagne [2]. Il est probable qu'il revint dans son pays natal vers l'an 1245, surtout si nous admettons qu'il fut témoin oculaire de l'autodafé des ouvrages talmudiques. Nous ne savons pas non plus dans quelle localité il fixa sa demeure et exerça ses fonctions à son retour de France. On cite toute une série de villes dans lesquelles il aurait déployé son activité. Graetz [3] nomme : Rothenbourg, Constance, Worms et finalement Mayence ; Back [4] y ajoute encore Augsbourg, Wurzbourg et Nuremberg ; Landshuth [5] considère Rothenbourg comme le lieu de naissance ou le dernier poste rabbinique de Méir, tandis que Wiener [6] et Frankel [7] y placent le premier siège de son activité.

Mais un examen attentif des sources montre que les indications de Graetz et de Back reposent sur une interprétation erronée de notices isolées. Méir dit une fois qu'il a été à Constance [8]. Back en

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 226.
2. *Consultations*, éd. Berlin, 173, n° 54 (non signée) : ובשובי לזה המלכות.
3. *Op. cit.*, 171, n. 1. Les références données sont : *Consultations*, éd. Lemberg, 368 ; Ascheri, *Consultations*, XCVIII ; Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, n° 163 (?).
4. *Op. cit.*, p. 24-41. Il est suivi par Bamberger, *op. cit.*, 16, et Louis Ginzberg, dans la *Jewish Encyclop.*, *s. v. Meir of Rothenburg*.
5. עמודי העבודה, 160.
6. *Monatsschrift*, 1863, 169.
7. *Entwurf einer Geschichte der Literatur der nachtalmudischen Responsen*, 51.
8. *Consultations*, éd. Lemberg, 328 (non 368) : בהיותי בקושטנצא. La consultation qui occupe les n°s 327-328 (dans l'éd. de Crémone, 93-94, le passage cité manque) est

conclut qu'il « nomme formellement Constance comme y ayant fonctionné antérieurement » et qu'il « est évident qu'il fut rabbin d'abord à Constance, puis à Nuremberg » [1]. C'est pure imagination et déjà Zunz expliquait exactement ce passage en écrivant que Méir « fut par moments à Constance » [2]. Pour Worms, on s'appuie sur cette assertion d'Ascheri [3] : וכן דנתי לפני הר' מאיר זצ"ל על מעשה שעשה בווירמשא, que Back traduit ainsi : « Ascheri se prononça de la même manière devant Méir, lorsque celui-ci eut à décider sur un cas semblable à Worms » [4]. Cette traduction est inexacte : un disciple n'émet pas de jugement sur un cas que son maître a déjà tranché. Comme la même question est traitée dans une consultation adressée à Ascheri par Méir et où celui-ci rappelle qu'il avait déjà « été consulté sur ce cas par les juges de Worms » [5], je propose de corriger ainsi le texte d'Ascheri עכל מעשה שנעשה בווירמשא. — Pour Mayence, Graetz se réfère à un passage des *Consultations* de Hayyim Or Zaroua [6], mais cette consultation est adressée par Isaac b. Elia à Hayyim, et le texte en question se rapporte à ce dernier [7]. Back y ajoute une consultation qui figure dans un recueil de celles de Méir [8] ; mais elle n'est pas signée et elle émane, en réalité, de Juda b. Kalonymos de Mayence [9]. Rien ne prouve donc que Méir ait prononcé une décision à Mayence, où il a d'ailleurs passé [10].

Il faut écarter aussi les trois villes où Méir aurait exercé ses fonctions d'après Back. Augsbourg serait cité dans un passage du *Taschbeç* [11]. Outre que les manuscrits présentent des orthographes différentes, le contexte me fait supposer qu'il s'agit de Wasser-

adressée à R. Isaac, peut-être Isaac b. Simson de Cologne, et à son collège rabbinique (אנשי מופת דעמך). Ce rabbin est mort martyr le 15 Tammouz 1266; il en résulterait que Méir fut à Constance avant cette date.

1. *Op. cit.*, p. 36, 37.
2. *Literaturgeschichte*, 358.
3. *Consultations*, XCVIII.
4. *Op. cit.*, 39.
5. *Consultations*, éd. Berlin, 243, n° 246 : דבר זה נשאלתי מדייני ורמשא.
6. N° 164 (non 163) : וכשקבע בית מדרשו במגנצא.
7. *Revue*, LIII, 76.
8. Éd. Prague, 805 : ואנו נוהגים פעמים שהחזן יושב באן במעגנץ וכו'.
9. Cf. *Hag. Maïm.*, אישות, x, 4.
10. Maharil, *Consultations*, 33 : וכמדומה שכן הורה מהר"ם במגנצא ; cf. ספר מהריל, éd. Varsovie, 1874, 36. La preuve est faible, l'auteur étant lui-même incertain ; dans le second passage, il dit : ודלא כמהר"ם אשר פסק. De plus, מהר"ם désigne souvent sous sa plume R. Méir Halévi.
11. N° 207 : וכן עשה כשהיה באישפרוקא. Zunz, qui en déduit le passage de Méir à Augsbourg (*Literaturgesch.*, 358), ajoute en note qu'un manuscrit porte באוישבורך et un autre בורישפורק (Wiener, dans *Monatsschrift*, XII, 1863, 169) ; Gross, *Z. H. B.*, XIII, 20, note 6 : שפירא.

bourg, où Méir fut emprisonné, comme nous le verrons plus loin. On dit, en effet, que des fidèles qui ne peuvent pas entrer dans la maison de prières ne doivent pas, même s'ils sont trois, réciter la bénédiction du Hallel. Ainsi fit Méir étant à אישפרוקא [1]. On ne comprend pas bien pourquoi Simson b. Sadoc mentionnerait ici le séjour du maître à Augsbourg, car en quoi le séjour dans cette ville aurait-il influé sur sa conduite? Au contraire, un prisonnier, ne pouvant pas se rendre à la synagogue, était obligé de prier seul. L'auteur ajoute « même s'ils sont à trois », d'où il résulterait, si notre hypothèse est exacte, que, pendant la captivité de Méir, il y avait deux personnes auprès de lui [2]. Pour Wurzbourg, on invoque ce passage du recueil des *Consultations* de Salomon b. Adret [3] : מעשה בא לפני מורי בוירצבורק. Mais ce n'est pas un élève de Méir qui parle ; c'est ce dernier qui rapporte un fait qui s'est passé devant son maître à Wurzbourg [4].

C'est dans cette ville que le cas s'est présenté, mais nous ne savons devant quel rabbin, Isaac Or Zaroua ou Samuel b. Menahem. La même question — si le *prozbol* est en vigueur de notre temps — est traitée dans une consultation non signée [5], qu'il faut compléter ainsi [6] : דהמעשה בא לפני מורי בווירצבורג והיה סבור לומר : עבורו פרוזבול היה לו ואבד... והשיב לו הר׳ ברוך ממיינצא. Il en résulte avec une entière certitude que ce point de droit fut l'objet d'une correspondance entre un maître de Méir et Baruch de Mayence. Ce maître pourrait être Samuel b. Menahem [7]. M. L. Bamberger [8] fait fonctionner Méir à Wurzbourg sur la foi de ce passage des *Hagahot Ascheri* [9] : וכתב ר״ם כי בתחלה בעיר וירצבורג היו הנכרים עוקרים אותם אמרתי לעשותם בסיד מחוי או בגפסים. En réalité, l'auteur de cette disposition touchant le *eroub* n'est pas Méir, mais Eliézer b. Joël

1. Cf. *Hag. Maïm.*, מגילה, III, 5.
2. V. *Ha-Goren*, VII, 48.
3. I, 1097.
4. Dans Ascheri, *Consultations*, LXXVII, 7, מורי שיחיה ne désigne pas Méir, mais Ascheri.
5. Éd. Prague, 972.
6. D'après ms. Prague 379, Amsterdam, 147.
7. Le même sujet est examiné dans les *Consultations*, éd. Crémone, 57 : וכן קבלתי ממורי הר׳ שמואל בר׳ שלמה זצ״ל, où il faut corriger בר שלמה en בר מנחם. Une confirmation de cette interprétation se trouve dans *Mord. Guittin*, 528 : וכן דן ר׳ מאיר ומצאתי משם ה״ר קולבלין מורצבורק. Cf. *Consultations*, éd. Berlin, 35, n° 198 ; 211 ; n° 147 ; éd. Lemberg, 198 ; *Teschoub. Maïm.*, משפטים, n° 10 ; *Taschbeç*, 498 ; *Teroumat ha-Déschen*, 304 ; Joseph Kolon, *Consultations*, 92 ; *Tour Hoschen Mischpat*, 67. C'est donc à tort que Bamberger, *op. cit.*, 17, écrit : « Beide kamen vor R. Meir in Würzburg. »
8. *Ein Blick auf die Geschichte der Juden in Würzburg*, 1905, p. 6.
9. *Eroubin*, I, 18.

ha-Lévi [1]. Du reste, des décisions occasionnelles ne prouvent rien. Enfin, ce n'est pas à Nuremberg que Méir a eu son école [2]. Les textes qui parlent de son séjour dans cette ville se rapportent aux synodes de Nuremberg, auxquels il prit part.

Ainsi, ni Constance, Worms ou Mayence, ni Augsbourg, Wurzbourg ou Nuremberg ne doivent être considérés comme ayant été les sièges de l'activité de Méir. Ce que nous savons, c'est qu'il vécut et enseigna à Rothenbourg sur la Tauber [3], qu'il passa dans quelques autres communautés [4] et assista aux synodes rhénans de Nuremberg ; mais rien ne prouve qu'il ait eu un autre lieu de séjour fixe que Rothenbourg.

Rothenbourg sur la Tauber, petite ville de la Franconie centrale, célèbre par les nombreuses tours qui forment son enceinte, était à l'époque de Méir un lieu fermé et fortifié [5]. En 1251, ses Juifs furent donnés en gage par Conrad IV à Gottefroy de Hohenloch pour 3,000 marks d'argent [6]. Elle doit sa célébrité dans l'histoire de la littérature juive à Méir b. Baruch, qui y dirigea une école.

Son séjour à Rothenbourg nous est attesté par ses disciples, notamment par Moïse b. Jacob ha-Lévi, qui écrivit dans cette ville le livre *Ha-Parnès* (Wilna, 1891) [7]. Il y relate un certain nombre de mesures prises par Méir à Rothenbourg sur l'observance du deuil à Pourim [8], sur le service fait par des chrétiens pour des juifs le jour du Sabbat [9], sur différentes pratiques relatives à la prière après le

1. La source est la consultation 51 de l'éd. Crémone : ועל השאלה ידעתי שכך נוהגין בווירצבורק על פי ספר אבי העזרי. Cf. *Mord. Eroubin*, I, 651. *Hag. Asch.* abrège le *Mordechaï*, qui lui-même ne cite le fait que comme réminiscence.

2. Ascheri, *Berachot*, III, 2 : וה"ר מאיר ז"ל דנורנברג. D'après *Tour*, *Yorè Dèa*, 341 : דרוטנבורג. Cf. *Mordechaï B. M.*, IX, 534 : הר"ם מנורבורק.

3. Ainsi appelée pour la distinguer de Rothenbourg sur le Neckar. V. Isserlein, *Pesakim*, 142; Graetz, *Geschichte*, VII, 2e éd., 170, n. 3.

4. *Consultations*, éd. Prague, 106 : זה נוהג בכל הקהלות שעברתי ; n° 1001 (éd. Crémone, 6 ; éd. Lemberg, 313) : ופעמים רבות ראיתי בהקהילות ; éd. Crémone, 51 : בכל מקומות שעברתי.

5. Maharil, *Consultations*, 156 ; *Séfer Maharil*, ה' עירובי חצירות.

6. Wiener, *Regesten*, p. 8.

7. V. Perles, dans *Jubelschrift Graetz*, 20, n. 1 ; Wellesz, dans *Revue*, LIII, 70, n. 1.

8. N° 269 : מהר"ם הנהיג פה ברוטענבערג בפורים שינעול דאבל מנעליו וילך לביהכ"נ. Back, p. 35, n. 1, cite ce passage d'après Maharil. Il ajoute par erreur que Jacob Möln considérait Moïse Parnès de Rothenbourg comme un rapporteur plus qualifié des décisions de Méir que Aaron Ha-Kohen, auteur du ארחות חיים. Les paroles de Maharil (éd. Varsovie, p. 60) : ולא כא"ח שהעיד על מהר"ם se rapportent au *Tour Orah Hayyim*, 696, non à Aaron Ha-Kohen. V. encore ליקוטי אמרכל, dans ה' קונטרסים, 25 *b*.

9. N° 314 : ומהר"ם זצ"ל הנהיג בעירנו פה כשהגוים משברין את העירובין הקורות והלחיים שבמבואות שלא למחות ביד הגויות להביא את החמין שקורין ילי"ף מן התנור לבתים דרך ר"ה וכשהיו מביאין אותן מעצמן או

repas[1], au deuil[2], aux jeûnes[3] ou à la circoncision[4]. Moïse rapporte des questions qu'il a posées à son maître[5] et se réfère à ses écrits[6]. Toutefois, il ne paraît pas avoir entretenu avec lui des rapports aussi étroits que Simson b. Sadoc, le « famulus » de Méir. Ses indications n'en sont pas moins précieuses ; les autorités postérieures citent souvent son livre[7] et, comme il était de Rothenbourg, c'est à lui que revient la première place.

Un autre disciple, Ascher b. Yehiel, nous renseigne sur les *mezouzot* de la maison de Méir à Rothenbourg[8], un troisième, Simson b. Sadoc, nous parle des fours de Rothenbourg[9]. L'auteur des *Hagahot Maïmoniot* mentionne également des usages de cette ville[10]. Une consultation relative à une femme adultère[11] nous fournit la date de 1272 pour le séjour de Méir à Rothenbourg[12]. Mais il y exerçait déjà avant cette année, comme le prouvent les consultations échangées dans l'affaire de Jacob b. Moïse[13]. C'était un jeune homme de Rothenbourg qui s'était fait marier par un mandataire avec la

עפ"י קטנים או נשים היה מתירם לאכול. Dans Maharil, *Consultations*, 109, il faut corriger מתיירא en מתירם.

1. N° 404 : כתב ר' אלפס ורבי משה בר מיימון שאין מזמנין אלא על מי שאכל כזית דגן וכן הנהיג מהרם המחבר. Si les derniers mots ne sont pas corrompus et qu'il ne faille pas lire וכן הגיה מהר"ם המחבר, en y voyant une allusion aux *Hagahot Maïmoniot*, ils signifient que Méir initia ainsi l'auteur, Moïse Parnès. Dans tous les cas, la phrase est singulière.

2. N° 236 : אבל כל ז' לובש טלית קטן תחת בגדיו כך הנהיג מהר"ם; n° 287 : אבל מורי רבי לא אמר כן.

3. N° 263 : ובט' באב ציוה מהר"ם לאומרו צדוק הדין, cf. n° 277 ; n° 271 ; ר"ח אב שחל להיות בע"ש נהגו פה ברוטענבערג לרחוץ ; cf. *Consultations*, éd. Berlin, 316, n° 162.

4. N° 240 : מהר"ם היה בעל ברית תוך ל' יום על אביו ורחץ בלילה שלפני המילה ; cf. Back, 9, n. 1. Par בעל ברית on peut désigner aussi bien le père de l'enfant que le *mohel* ou le *sandek* (*Orah Hayyim*, 589, 8).

5. N° 423 : שאלתי את מהר"ם זצ"ל מהו פירוש ונחמתא ; n° 424 : עוד שאלתי פה קדוש.

6. N°s 22, 30, 31 : מהר"ם ; n°s 218, 219 : מכתיבת יד מהר"ם ; n° 77 : ומורי הר"ם כתב בשם ר' יוסף ווליטין (Joseph ibn Plat).

7. V. Azoulaï, *Schem ha-Guedolim*, II, 146.

8. Ascheri, ה' מזוזה, n° 9 : וכן היו מזוזות של הר"ם מרוטנבורק כמין נון. N° 10 : וכן בית מדרשו של מהר"ם מרוטנבורק ז"ל היה בו מזוזה כפופה ואמר כשהיה ישן שינת צהרים בבה"מ היה רוח רע מבעתו עד שתיקן מזוזה בפתח. Cf. *Tour Yorè Dèa*, 286.

9. *Taschbeç*, n° 27 ; *Parnès*, 156. Cf. Back, 34.

10. *Hag. Maïm.*, תעניות, v, *i. f.* : וכן נהגו ברוטנבורג ; *Teschoub. Maïm.*, שופטים, 16 : ברוטינבורק (l. פה) בה הנהיג מורי רבינו והנה.

11. *Consultations*, éd. Lemberg, 310 ; *Teschoub. Maïmon.*, אישות, n° 25.

12. *Schalschelet ha-Kabbala*, 25 *b* ; Back, 25-27.

13. *Consultations*, éd. Lemberg, 386 ; éd. Berlin, 188, n° 81 ; éd. Prague, 250-251 ; Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, n° 147 : ועפ"י זה דנתי כלתו של הר"ר יעקב לילך וכו' (il est probable que ce n'est pas Hayyim qui écrit). V. Back, 27-31.

fille de Juda de Duren en France et qui voulait que sa femme le rejoignît. Une active correspondance s'engagea sur cette question et Samuel Sire Morel de Falaise fut un de ceux qui se prononcèrent[1]. Or, si nous admettons avec M. Gross[2] que R. Samuel « vécut de 1175 à 1250 environ », il en résulte, la controverse en question ayant duré cinq années[3], que Méir était déjà vers 1245 dans la ville qui devait lui donner son surnom.

Il est difficile de déterminer quelle situation officielle Méir a occupée. C'est une pure hypothèse, dénuée de toutes preuves, d'admettre qu'il a été grand-rabbin de l'Empire d'Allemagne[4] ou le premier grand-rabbin d'Allemagne[5]. Il est appelé « la grande Lumière »[6], « la Lumière de l'Exil »[7], « le Gaon »[8], « le Père des Rabbins »[9], « le Chef »[10], « le Maître saint »[11], etc. ; mais ces qualifications attestent seulement l'immense respect dont il jouissait déjà de son vivant et n'impliquent nullement qu'il ait été nommé grand-rabbin par l'empereur Rodolphe ou que les communautés allemandes l'aient choisi pour guide.

On a également tort de dire que Méir « était considéré comme le chef des rabbins tant allemands que français »[12] en s'appuyant sur une assertion de Menahem Meïri d'après laquelle « Méir aurait dirigé l'école talmudique de toute la France ». Meïri loue dans les mêmes termes un autre rabbin, R. Eliézer, qui aurait été le chef de l'école talmudique en Allemagne. Le même texte se trouve dans Isaac de Lattes[13] : ואחריהם הגיע הזמן לרב ר׳ מאיר מרוטינבורק ראש ישיבה מכל ארץ צרפת והרביץ את התורה והגדיל עד מעלה מעלה והרב

1. *Consultations*, éd. Prague, n° 250. Cette affaire occupa, outre Samuel b. Salomon, Jacob b. Joseph et Yehiel b. Jacob Ha-Lévi.

2. *Gallia judaica*, 479.

3. *Consultations*, éd. Lemberg, 386.

4. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Secten*, III, 58.

5. Graetz, *op. cit.*, 170; Back, *op. cit.*, 41.

6. Zunz, *Literaturgesch.*, 358, note 1. V. aussi *Consultations*, éd. Crémone, 4.

7. *Consultations*, éd. Lemberg, 338 : מאור הגולה (éd. Prague, 28 : עיני הגולה ; éd. Crémone, 63) ; éd. Crémone, 11 : המאיר לכל.

8. Éd. Prague, 934 : מורינו הגאון ; 946 : כי אתה ראש et הגאון ; éd. Crémone, 305 : הגאון טל״ר.

9. Éd. Berlin, 318 : אבי הרבנים.

10. Éd. Prague, 946.

11. Ascheri, *Taanit*, IV, 32 : הדבר יצא מפי מורי הקדוש וכל עדת ישראל יעשו אותו (Zunz, *Z. G.*, 326, note *i*, rapporte à tort הקדוש à Isaac Or Zaroua) ; Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, n° 101 : ולא שמעתי ממורי הקדוש ; *Parnès*, 424 : עוד שאלתי פה קדוש.

12. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens...*, I, 170.

13. *Schaaré Zion*, éd. Buber, 39 ; éd. Berliner, dans *Ozar Tob*, 1878, p. 728 ; éd. Neubauer dans *Med. Jew. Chr.*, II, 236.

הגדול ראש ישיבת ארץ אשכנז ר׳ אליעזר הרביץ את התורה והגדיל למעלה מעלה ואחריו ר׳ פרץ. D'après Steinschneider [1], « צרפת englobe ici l'Allemagne, par opposition à l'Espagne et à la Provence ». Cette interprétation est forcée ; toutefois elle pourrait avoir un semblant de raison, si la phrase était seule ; mais étant donné que la phrase suivante nomme R. Eliézer comme chef de l'école talmudique de l'Allemagne, אשכנז ne peut pas être compris dans צרפת. De plus, que serait R. Eliézer, contemporain et compatriote de Méir ? Il faut donc faire une petite inversion dans le texte en rapportant אשכנז à R. Méir et צרפת à R. Eliézer[2]. Ce dernier n'est autre, en effet, qu'Éliézer de Touques, originaire d'Allemagne et neveu de Hizkiyya de Magdebourg[3] ; il était la plus grande autorité rabbinique en France dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Meïri veut dire que Méir en Allemagne et Eliézer en France étaient les savants les plus éminents de leur temps et que tous deux dirigeaient d'importantes écoles.

Le titre de « rabbin » est déjà usité au début du XIIIe siècle pour désigner une dignité officielle. Eliézer b. Joël ha-Lévi parle du « rabbin de la ville » [4]. Isaac Or Zaroua rapporte que celui-ci était appelé le septième à la Tora [5] et que tous doivent déchirer leur vêtement en signe de deuil lors de la mort du savant qu'on appelle רב [6]. Mais, si le titre est déterminé, on ne doit pourtant pas songer à un poste rétribué. Méir tenait une école à Rothenbourg, il était maître et juge, peut-être même officiant, mais il ne vivait pas de cette fonction. Il est impossible de savoir de quoi il vivait. Il n'était

1. *Catal. Bodl.*, 1710, col. 6323.

2. V. *Revue*, LIV, 104.

3. *Léket Yoscher*, éd. Freimann, II, 39. Sur Eliézer, v. Zunz, *Z. G.*, 39 ; Michaël, *Or Ha-Chajim*, 424 ; Gross, *Gallia*, 210. Il fut le maître de Hayyim Or Zaroua, v. *Revue*, LIII, 71 ; LIV, 104-105. Il pourrait être identique avec le signataire de la consultation n° 476 de l'éd. Lemberg, Eliézer b. Salomon, auquel on s'adresse de Magdebourg dans l'affaire du droit d'habitation à Grosslar d'un certain Moïse Takou. Dans cette consultation, il mentionne son grand-père (Jacob b. Méir de Magdebourg, cf. Moïse Minz, *Consultations*, n° 63) et R. Isaac de Vienne son maître. Eliézer b. Salomon, auteur d'un *pizmon* pour Kippour (*Literaturgesch.*, 293) pourrait être notre Eliézer.

4. *Consultations*, éd. Lemberg, 77 : ואם יש רב בעיר. Le passage est probablement tiré de l'*Abiasaf*.

5. *Or Zaroua*, II, 19 *a*, § 42. V. Zunz, *Zur Geschichte*, 185 ; Fränkel, *Die geistliche Amtsbefähigung im Judentume*, dans *Jahrbuch für Geschichte der Juden und des Judenthums*, Leipzig, 1860, 162 ; Güdemann, *Die Neugestaltung des Rabbinerwesens*, dans *Monatsschrift*, 1864, 68 ; *Geschichte des Erziehungswesens*, I, 23, n. 5.

6. *Or Zaroua*, II, 169 *b*, § 148 : אבל אם הוא חכם דהיינו מה שאנו קורין עתה רב אז הכל קורעין. Il semble qu'il en ait été autrement en Espagne, v. Ascheri, *Consultations*, VI, 1.

pas sans ressources ; Simson b. Sadoc remarque une fois en passant qu'il prêta de l'argent[1], ce que nous savons aussi de son élève Ascher b. Yehiel[2]. Mais ce n'est pas par l'enseignement qu'il subvenait à ses besoins. Le savant qui était au service de la communauté pouvait recevoir des présents honorifiques[3] ; mais il exerçait le plus souvent quelque profession ou avait une occupation accessoire. Le maître privé recevait à cette époque un traitement annuel de 40 à 50 florins en moyenne[4] ; des écoles publiques étaient entretenues par les communautés, qui pourvoyaient sans doute aussi ceux qui les dirigeaient.

Il n'est pas impossible que Méir ait exercé les fonctions d'officiant (שליח צבור), car Simson b. Sadoc nous apprend qu'il officiait aux fêtes de Pâque, de Rosch-ha-Schana et de Pourim[5], et nous savons d'autre part qu'il faisait la prière de Neïla[6]. Ce poste n'était pas incompatible avec l'enseignement. Ainsi Hizkiyya b. Jacob succéda à son père à Magdebourg[7] ; il n'en fut pas moins un docteur renommé.

Nous sommes mieux informés sur l'école de Rothenbourg[8]. Méir lui-même rapporte[9] que vingt-quatre *mezouzot* étaient apposées dans sa demeure ; à la porte de la salle de cours, à celle de la chambre d'hiver, à celle de la maison, au portail, au bâtiment situé dans la cour, à l'étage voûté où il avait coutume de prendre ses repas en été et aux portes des chambres habitées par les différents élèves. Il aurait donc eu dix-huit disciples qui demeuraient simultanément avec lui. Parmi eux se trouvaient des hommes mariés[10]. L'enseignement était celui qui était usité dans les écoles françaises. Les auditeurs prenaient des notes et Méir permettait de les écrire le vendredi

1. *Taschbeç*, n° 166.

2. Ascheri, *Moed Katan*, I, 24.

3. *Or Zaroua*, I, 17 *b*, § 7 *b*. Le type du rabbin est le חבר העיר, ce que Raschi explique חכם שעוסק בצרכי צבור. Cf. Pseudo-Raschi, *Moëd Kat.*, 22 : חכם ממונה על העיר שמבקשים ממנו הוראה ; Aruch *s. v.* חבר, 1 : גדול העיר, Cons. Hayyim Or Zaroua, n° 65.

4. *Consultations*, éd. Crémone, 125. V. Güdemann, *op. cit.*, I, 117.

5. *Taschbeç* 101, 119, 117. V. Back, *op. cit.*, 45.

6. לקוטי אמרכל, 23 *a* : ומהר"ם מרוטנבורק התפלל נעילה.

7. *Or Zaroua*, I, 41 *a* ; *Consultations*, éd. Lemberg, 110, 111.

8. Hayyim b. Machir la salue dans la consultation n° 63 de l'éd. de Berlin : וישמר בי מדרשא של מורי הר' ; *ib.*, 204, n° 127 : וישקט עם תורתו וישיבתו וכו' מאיר.

9. *Consultations*, éd. Crémone, 108. V. Back, p. 45. Cf. *Mordechaï*, הלכות קטנות, 1352 ; Maharil, *Consultations*, 99 ; *S. Maharil*, p. 82.

10. *Taschbeç*, 6, éd. Prague, 250 : מעשה בבחור מרוטענברג. V. Back, p. 107. Le passage de la consultation n° 539 de l'éd. Prague (מעשה בבחור אחד), cité par Back, se rapporte à Raschi, v. *S. ha-Ora*, II, n° 143 ; *Mordechaï, Yebamot*, 80.

après-midi, ces notes formant l'étude proprement dite[1]. On étudiait le traité talmudique devant le maître[2], qui ajoutait ses explications et observations. La méthode était celle des Tossafistes. On prenait pour point de départ le texte, et on le commentait. Tandis que Raschi fixait son attention sur les différentes leçons et basait souvent son explication sur des versions tirées d'écrits anciens, Méir s'efforçait de justifier le texte reçu[3]. Sans doute Raschi et Isaac l'Ancien sont pour lui « les pères du monde »[4], mais la critique textuelle pratiquée par le premier lui reste étrangère. « Raschi lit ainsi, mais tous les exemplaires portent... » ; « telle est la leçon de tous les exemplaires, mais Raschi la corrige ; quant à moi, je crois pouvoir expliquer la version des exemplaires » ; « je ne sais pourquoi Raschi n'accepte pas cette leçon »[5]. Il connaît aussi d'autres explications de Raschi[6] et cite ses consultations[7].

Méir tient le plus grand compte de la littérature contemporaine, des tossafot, commentaires, traités et consultations des savants allemands et français. Une liste complète des autorités citées par lui nous permettrait de prendre connaissance de la riche bibliothèque du maître, mais il nous faut nous borner à certaines particularités. Il avait d'anciens manuscrits du Talmud de Babylone[8], mais il ne possédait pas celui de Jérusalem[9] et les innombrables citations qu'il en donne lui viennent de seconde main, peut-être par l'intermédiaire de la *Meguillat Setarim* de R. Nissim ; le *Abi*

1. *Consultations*, éd. Lemberg, 119 : ומהר'א (מהר"ם l.) אמר לנו כי הבחורים הכותבין לעצמן דברים שצריכין ללימודם שהיא היתר גמור לפי שכתיבתם זו היא לימודם. Cf. *Taschbeç*, 90.

2. V. Güdemann, *op. cit.*, I, 57, 210. Cf. Ascheri, *Consultations*, xxx, 4 : כאשר למדתי מסכת מקואות לפניו ; *Mordechaï*, *Baba Batra*, 724 : בלומדי ב"ק לפני ה"ר יצחק.

3. Hayyim O. Z,, *Consultations*, 164 : לישב הגירסא שנחקו כי רבינו מאיר ועוד בכל הספרים ישנים שראיתי גרס איפכא ; *Toss. Yoma*, 10 : היה רגיל בכך נ"ל לקיים גירסת הספרים.

4. *Consultations*, éd. Berlin, 168, n° 49 : אבות העולם... רש"י ור"י. Cf. Joseph Kolon, Cons., n° 85, i. f. De R. Tam, il dit, éd. Lemb., 265 : ומי הוא שרשאי לעבור על דבריו ; éd. Berlin, 189, n° 81 : ר' תם שכל דבריו דברי קבלה ומוסכמים.

5. *Toss. Yoma*, 62 *b* : הכי גרס רש"י אבל בספרים כתוב ; 80 *a* ; 26 *b* : כך היא הגירסא בכל הספרים אבל רש"י מוחקה וגירסת הספרים נ"ל לפרש ; 36 *a* : לא ידעתי אמאי לא גרס לה רש"י.

6. *Ibid.*, 20 *b* : פירושים אחרים של רש"י ; *Semahot*, n° 29 : בכל הפירושים של רבינו שלמה בפ' מי שהוציאוהו.

7. *Consultations*, éd. Crémone, 134 : ועוד יש תשובות מרש"י אשר מימיו אנו שותים ; *Semahot*, 95.

8. *Tossaf. Yoma*, 10 *b* : בכל ספרים ישנים שראיתי.

9. *Consultations*, éd. Crémone, 36, 51 : ואין לי ירושלמי לעיין בו. Cf. *Taschbeç*, n° 312.

ha-Ezri de R. Eliézer ha-Lévi lui manquait aussi[1]. Il mentionne des Tossafot sur la plupart des traités talmudiques, mais l'étendue de cette littérature ne permet pas de déterminer si c'est de première main[2]. Il cite enfin un tossafiste, *Baruch Sire Fontaine*[3], sans doute identique avec Baruch b. Isaac, l'auteur du ס' התרומה[4].

La méthode dialectique dans l'étude du Talmud s'oppose à la méthode systématique. Les glossateurs s'efforçaient de comprendre le texte, d'expliquer le contenu d'une question, mais une certaine retenue les arrêtait quand il s'agissait de se prononcer en matière de jurisprudence religieuse. Ils comparent, distinguent les différents passages talmudiques, ils s'engagent dans la discussion, mais n'en recherchent pas le but final. Les rabbins français paraissent étonnés de voir Maïmonide, dans le Mischné Tora, classifier les lois d'une « main forte » en taisant les noms des auteurs. Ils s'en tiennent donc aux Halachot d'Alfassi, qui avait recueilli dans son œuvre les diverses opinions en conservant l'ordre du Talmud. Méir se rattache à Alfassi : « J'ai coutume, écrit-il, de

1. *Ibid.*, 51 : ואין לי ספר אבי העזרי.

2. Tossafot citées : *Berachot* (*Consultations*, éd. Prague, 43), *Pesahim* (éd. Crémone, 169), *Moëd Katan* (*Semahot*, 73), *Tamid* (*Toss. Yoma*, 16 *a* : יסוד ר' ברוך), *Baba Batra* (éd. Prague, 976), *Aboda Zara* (éd. Crémone, 14), *Bechorot* (éd. Prague, 18), *Ketoubot* (éd. Crémone, 243) ; Tossafot de : Eliézer b. Joël ha-Lévi (אישות, 37), Isaac b. Mordechaï, écrites par lui devant Isaac b. Ascher (*Semahot*, 25, 31, 73, 112), Isaac b. Ascher sur *Yebamot* (éd. Berlin, 131, n° 93), Isaac l'Ancien sur *Ketoubot* (éd. Prague, 144 ; éd. Berlin, 166, n° 46), sur *Guittin* (éd. Berlin, 199, n° 108), sur *Yebamot* (éd. Berlin, 174, n° 60; 178, n° 86), sur *Kiddouschin* (éd. Prague, 1014), sur *Baba Kamma* (éd. Prague, 93, 99, éd. Crémone, 76), sur *Nidda* (éd. Berlin, 168, n° 49; 170, n° 51), sur *Baba Mecia* (éd. Prague, 999), Juda Sire Léon (éd. Crémone, 205 ; éd. Prague, 957, 988), Samuel de Falaise (*Toss. Yoma*, 42*a*), Samuel de Verdun (éd. Prague, 242 ; éd. Berlin, 3, n° 8 ; *Semahot*, 23), Simson (éd. Prague, 96), Simson de Coucy (*Semahot*, 73), Yehiel Sire Vives sur *Sabbat* (éd. Prague, 95), Joël ha-Lévi sur *Yebamot* (éd. Berlin, 174, n° 60).

3. *Consultations*, éd. Prague, 995 : רבינו ברוך שירפונטין. M. Epstein, *Glossen zu Gross' Gallia Judaica* (*Monatsschrift*, 1897), p. 14, en rapproche ברוך שצרפטי dans le *Mordechaï* ms. (Kohn, *Mardochai ben Hillel*, 102), qui ne peut être corrigé en צרפתי. Le surnom de שיר פונטין doit concorder avec le nom de Baruch et peut-être faut-il lire שיר פונט, Sire Bonnet. M. Liber (lettre particulière) voit dans Sire Fontaine une allusion à Prov., v, 18 : יהי מקורך ברוך. Sur Baruch Çarfati, que Gross, *Gallia*, 525, a identifié d'abord avec Baruch b. Isaac, l'auteur du ס' התרומה, voir Michaël, *Or Ha-Chajim*, 641 ; Epstein, *l. c.* ; *Revue*, LI, 73 ; LIV, 85 ; *Z. H. B.*, XI, 179, où Gross révoque sa supposition de l'identité. — Cf. Ascheri, *Consultations*, LVIII, 2 : וכך היה רבינו מאיר ז"ל דן כמה שנים ושוב חזר בו כי מצא בתוספ' רבינו ברוך.

4. *Mordechaï*, *Baba Batra*, III, 725 : ורבינו ברוך איש תרומת ; *Hag. Maïm.*, עדות, XV, n. 1 ; *Tour Hoschen Mischpat*, 37 ; *Teroumat ha-Deschen*, n° 341. C'est notre passage dans les Consult., éd. Prague, 995. Il paraît, par conséquent, avoir vécu en France. Le R. Baruch cité dans *Séfer ha-Ittour*, que Michaël, *op. cit.*, 628, identifie avec Baruch b. Isaac Albalia, peut être notre Baruch.

prononcer en toutes choses comme Alfassi, quand les Tossafot ne sont pas en contradiction avec lui, car toutes ses voies sont la justice et la droiture mêmes [1]. » « Mais je ne me souviens pas que les Tossafot le combattent quelque part [2]. » « Alfassi laisse de côté tout ce qui n'a pas valeur légale [3]. » D'autre part, il a un grand respect pour Maïmonide. Il écrit à Hayyim b. Machir [4] : « Toutes ses paroles sont l'expression de la tradition ; lorsque son ouvrage vint entre mes mains et que je fus consulté par toi sur cette question, je me dis que j'allais interroger les Ourim et Toumim et te communiquer ce qu'il m'aurait montré ; aussi lorsque je vis que son opinion contredisait la mienne, je me rangeai à la sienne. » Méir se réfère souvent à l'ouvrage de Maïmonide [5], quoiqu'il ne paraisse pas l'avoir toujours eu sous les yeux. Il s'en fit même de courts extraits, les *Likkouté ha-Maïmoni* [6], probablement dans un but de commodité, afin de pouvoir le manier plus aisément. Il amena ses disciples à s'occuper du *Mischné Tora* et des *Halachot* et ainsi naquirent les travaux d'Ascher b. Yehiel, de Mordechaï b. Hillel et de Méir ha-Cohen. Les ouvrages des deux premiers se rattachent à Alfassi, tandis que les notes sur le Mischné Tora ont formé, à ce qu'il semble, la base des *Hagahot Maïmoniot*. Tous ces recueils sont traversés par l'esprit de l'école de Rothenbourg, dont l'activité littéraire repose sur les enseignements, les consultations et les décisions de Méir. Le maître lui-même ne put composer d'œuvre étendue et achevée, ce qu'il faut attribuer aux circon-

1. *Consultations*, éd. Berlin, 40, n° 281 : אמנם מנהגי לפסוק בכל דבר כדברי ר' אלפס בדבר שלא נחלקו עליו התוספות כי כל דרכיו משפט וצדק ; Ascheri, *Consultations*, LXXXIV, 3 : כי רבנא מאיר ז"ל תופס עיקר כל דברי ר' אלפס וכמה פעמים כתב בתשובותיו שלא כתב ר' אלפס דבר שלא לצורך ; Joseph Kolon, *Consultations*, n° 93 : והנה כלל מהר"ם והביאו המרדכי בפ' מצאתי ; n° 52 : נערה דנהגו העם כרב אלפס היכא שלא נחלקו עליו התוספות כתוב דהיכא דאיכא פלוגתא דרבוותא נהגו העולם כדברי האלפס במקום שאין התוספ' חולקות. Cf. Cons. de Moïse Minz, n° 6; *Teroumat ha-Deschen*, 170, 219.

2. *Consultations*, éd. Berlin, 138, n° 4 : אמנם איני זוכר בשום דבר שהתוספות חלוקים עליו.

3. *Mordechaï, Eroubin*, 646 : וכן מנהגו שכל דבר שאינו הלכה כן הוא דולג ; *Consultations*, éd. Prague, 1012; éd. Crémone, 81 : שכל דבריו דברי קבלה הן. Il n'avait pas les Halachot d'Alfassi sur *Nidda*, v. éd. Berlin, 173, n° 54.

4. *Consultations*, éd. Berlin, 63 (éd. Lemberg, 426) : אמנם משבא לידי ספר רמב"ם זצ"ל נשאלתי מאת כבודך שאלה זו אמרתי בלבי אשאל באורים ותומים ודבר מה יראני והגדתי לך וכאשר מצאתו סברתו חלוקה על סברתי חזרתי לדבריו כי כל דבריו דברי קבלה.

5. *Consultations*, éd. Prague, 485, 680, 993; éd. Berlin. 169 ; אישות, n° 1 ; éd. Crémone, 117, 245, 267, 305.

6. Cf. Kohn, *op. cit.*, 87.

stances, aux occupations du professorat et de la vie publique, peut-être aussi à la crainte de codifier la halacha. Mais il montra le chemin à ses disciples et assigna un domaine à leur activité. La matière halachique s'était accrue au cours des siècles, de nouvelles autorités étaient nées, de nouvelles opinions s'étaient formées, les écoles tossafistiques avaient, avec leur méthode, transformé les anciennes valeurs, renouvelé les questions existantes, le cadre des ouvrages rituels d'Alfassi et de Maïmonide était devenu trop étroit et demandait à être élargi. L'école talmudique de Rothenbourg a admirablement exécuté les travaux préparatoires; elle a cherché à concilier la méthode dialectique et la méthode systématique, à combiner les Gloses avec les Novelles et à transporter les savants allemands dans le camp espagnol. Ses disciples, les maîtres de la génération suivante, sont encore des compilateurs, mais d'une conception plus large, qui embrasse et domine toute la matière de leurs travaux. Formés sur les grands modèles, ils n'omettent pas les détails les plus minutieux; ils puisent aux sources anciennes, mais ne négligent pas les questions actuelles, les us et coutumes de la vie journalière. Et ainsi ils préparent le chemin à une nouvelle codification de la halacha, celle à laquelle procèdera Jacob b. Ascher dans ses *Tourim*.

Méir lui-même se réfère, dans ses décisions, aux anciennes autorités. Parmi les Gueonim, il cite nommément: Amram [1], Haï [2], Mar bar R. Hanania [3], Matatia [4], Nathan [5], Natronaï b. Mar Hilaï [6], Nahschon [7], Paltoï [8], Schalom [9], Zadoc [10], Zémah [11], Youdaï [12]. Il connaît Saadia, auquel il ne donne pas le titre de gaon [13], ses compositions versifiées [14], et le commentaire de ses disciples sur les Chro-

1. *Consultations*, éd. Prague, 40, 110, 648.
2. *Ibid.*, 407 : ר' האי גאון בס' החכמה שלו ; 982 : שערים ; 698, 712 ; éd. Crémone, 140 ; *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 854.
3. Éd. Crémone, 116.
4. Éd. Berlin, 155, n° 29; éd. Lemberg, 501.
5. Éd. Prague, 122. V. *R. É. J.*, LVIII, p. 229, note 5.
6. *Ibid.*, 493 ; éd. Crémone, 300 ; éd. Lemberg, 212.
7. Éd. Prague, 122.
8. Éd. Crémone, 173, 205, 291 ; éd. Prague, 988.
9. Éd. Prague, 164, 603.
10. *Ibid.*, 928.
11. Éd. Crémone, 205 ; éd. Prague, 976, 988.
12. Éd. Prague, 810 ; *Tossaf. Yoma*, 78 *a* ; éd. Berlin, 125, n° 62 ; 232, n° 227.
13. Éd. Prague, 990 ; *Taschbeç*, 570 : מורי כתב בשם ר' סעדיה.
14. Éd. Crémone, 76 : ר' סעדיה ז"ל כתב בחרזים שעשה מן הדינין. Cf. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 2161, n. 7, et *Saadja Gaons arabische Schriften* (*Gedenkbuch Kaufmann*), p. IV.

niques[1]. Il mentionne R. Nissim, qu'il appelle gaon[2], sa « lettre »[3] et sa *Meguillat Setarim*[4]; R. Hananel, ses explications et le *Séfer Héfeç*[5], identique avec le *S. ha-Gueonim*[6]. Il utilise les Consultations des Gueonim[7] — il en avait un grand manuscrit venu d'Afrique[8] — et elles font autorité pour lui aussi bien que les *Halachot Guedolot*[9], les *Scheeltot*[10] et le *Séder R. Amram*[11]. Enfin, il étend le titre de « gaon » à des rabbins plus récents, tels qu'Alfassi, Maïmonide, R. Guerschom et Isaïe di Trani[12].

Nous connaissons quelques-uns des principes de Méir en la matière. Là où il y avait divergence entre les autorités, il avait coutume de s'abstenir de prononcer[13]. Dans les questions de droit civil où les Gueonim sont en désaccord, la somme contestée reste au détenteur[14]. Il enseigne qu'un rabbin peut prononcer même du vivant de son maître une décision tirée des écrits des Gueonim[15]. Quand deux autorités ne sont pas d'accord, il décide dans le sens le plus rigoriste[16]. On ne doit pas plus défendre ce qui est permis qu'on

1. *Tossafot Yoma*, 9 *a* en bas : ושוב מצאתי בפירוש דה"י שפירשו תלמידי ר' סעדיה זצ"ל. Cf. Kirchheim, *Eïn Commentar zur Chronik.*, Introd., p. IV.

2. *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 835.

3. *Consultations*, éd. Berlin, 58, n° 360 (מכתב).

4. Éd. Prague, 1016.

5. Éd. Crémone, 127; éd. Prague, 175; *Taschbeç*, 569.

6. Éd. Prague, 544.

7. *Ibid.*, 49, 81, 184, 293, 564, 704, 996; éd. Berlin, 37, n° 219; 154, n° 27; 280, n° 130.

8. Éd. Berlin, 193, n° 99; éd. Lemberg, 193; *Hag. Maïm.*, ק"ש, II, פ : בתשובת גאונים אחרים.

9. Éd. Berlin, 125, n° 62; 232, n° 227; éd. Lemberg, 196, 322; *Taschbeç*, 325 : וכן מצינו בה"ג של נשיאים אבותינו הגאונים.

10. Éd. Prague, 98 : ואני חדשתי חידוש גדול באותה שמועה ליישב דברי השאלתות; n° 541; Ascheri, *Yebamot*, II, 8; éd. Lemberg, 310 (אישות, n° 25) : ואחרי שדברי השאלתות מיושרים הם מי יחלוק עליהם אחרי שכל דבריהם דברי קבלה.

11. Éd. Prague, 110 : ובכמה דברים אנו סומכים על סדר ר' עמרם וה"ג.

12. Éd. Berlin, 286, n° 339 : כי מי ירום ראשו ולבו על גאוני עולם הללו המאור הגדול רבינו גרשום והגאונים רבי' ר' אלפס ורמב"ם ורבי' ישעיה מטראנ.

13. Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, n° 1 : והיה מפיק נפשיה מפלוגתא כי כן היה דרכו; [*Taschbeç*, n° 120; *Kolbo*, n° 64, p. 53 *c*. Cf. *Mordechaï, Meguilla*, 1333] *Soucca*, 1307; *Baba Mecia*, 393.

14. H. O. Z., 251, 252 : והיה מורי הר"ר מאיר זצ"ל רגיל לומר דכל היכא דאיכא מחלוקת הגאונים ממונא היכא שקאי קאי. Cf. Ascheri, *Consult.*, I, 8, *Mord. B. M.*, III, 347.

15. *Hagahot Maïmoniot*, *Talmud Tora*, v, 3 : עוד הורה מורי רבינו שכל עסק שאדם רואה בפירוש בספר מספרי הגאונים יכול להורות אפילו בימי רבו.

16. *Consultations*, éd. Berlin, 294, n° 386 : כי בכל דברים שהגדולים חולקים ומצאתי מהר"ם שהיה אני מורה להחמיר. Cf. *Hag. Mordechaï, Ketoubot*, 816 :

ne doit permettre ce qui est défendu [1]. De même qu'il est interdit de ne pas réprimander quand on sera entendu, de même il est interdit de réprimander quand on ne sera pas entendu [2]. En se basant sur un passage du Yerouschalmi, il déclare qu'on ne doit pas décider d'après les halachot ou les aggadot, mais d'après le Talmud [3].

Les décisions prononcées par Méir dans son école se reconnaissent au mot introductif הורה [4]; on trouve aussi isolément אמר בישיבה [5]. En revanche, פסק se dit plutôt de ses décisions écrites. Un très grand nombre de remarques personnelles, de communications orales sont conservées dans les ouvrages de ses disciples. Ceux qui fournissent la moisson la plus abondante sont les *Hagahot Maïmoniot* [6], le *Taschbeç*, dont Méir est comme le centre, *Ascheri* [7], *Mordechaï* [8] et les *Consultations* de Hayyim Or Zaroua [9]. Ils nous

רגיל לפסוק היכא שגדולים חלוקים בדבר אי תפס אידך לא מצי מפיק מיניה דאמר לה אייתי ראיה שהלכה כזה הרב שפסק כן. *Ib. Ketoubot*, 406; éd. Crémone, 117.

1. *Taschbeç*, 537, d'après le Yerouschalmi.

2. *Consultations*, éd. Prague, 73 : כשם שאסור שלא להוכיח בדבר הנשמע כך אסור להוכיח בדבר שלא נשמע.

3. *Taschbeç*, 531. V. Back, *op. cit.*, 96, n. 1. Sur le terme de « Talmud », qui est l'équivalent de « Midrasch », cf. Bacher, *Agada der Tanaiten*, I, 2e éd., 483. — Dans nos éditions du Yerouschalmi, le texte est ainsi conçu (j. *Haguiga*, 76 *d*) : ר' זעירא בשם שמואל. Le *Taschbeç* dit : ירושלמי דסוף חגיגה א"ר חגי א"ר זעירא בשם ר' שמואל. Il faut lire סוף פ"ד דחגיגה ; d'autre part, les mots א"ר חגי ne sont pas une dittographie de חגיגה, comme le croit Back, mais probablement une corruption de חנניה : à la même page du Yerouschalmi on lit cette phrase חנניה בשם שמואל אין למדין.

4. Par exemple : *Hag. Maïm.*, *Talmud Tora*, v, 3 ; *Tefilla*, iii, 11 ; *Sabbat*, xxiii, 1 ; xxiv, 5; xxix, פ ; xxx, כ ; *Eroubin*, viii, 5 ; *Schofar*, ii, 1 ; *Schebitat Assor*, *i. f.*; *Meguilla*, iii, *in.*; *Schehita*, ix, 3 ; *Consultations*, éd. Prague, 54 ; Maharil, *Consultations*, 149.

5. *Mag. Maïm.*, *Tefilla*, xxii, 4: כך שמעתי מפי מורי רבינו שאמר בישיבה.

6. V. *Hagoren*, VII.

7. Ascheri, *Consultations*, i, 8 : כך קבלתי מפי מרנא ר' מאיר ; xxx, 1 : וראיתי את ר' מאיר זצ"ל שהיה מוחה בכהנים לילך על קברי כותים ; xxx, 4 : קבלתי מפי מרנא מאיר ז"ל כאשר למדתי לפניו מסכת מקואות ; xxxiii, 8 : ורבינו וכיוצא בזה ראיתי מרנא ורבנא מאיר ; lxxviii, 3 : מאיר ז"ל לא היה פוסק כן ; lxxix, 1 : וכן ראיתי שדן רבינו מאיר ז"ל ; xcviii, 1 : וכן דנתי לפני ז"ל שדן הדבר יצא ; Ascheri, *Taanit*, iv, 32 : ה"ר מאיר על מעשה שעשה בווירמשא מפי מורי הקדוש ; *Moëd Katan*, iii, 76 : ור' מאיר גמגם הרבה בדבר זה ; *Consultations*, éd. Berlin, 205, n° 128 : זכורני מורי שאמרת לנו בסוף מס' פאה.

8. *Mordechaï*, *Beça*, iv, 1097 : והר"ר מרדכי זצק"ל ראה בבית ר"מ שעל השלחן לפניו היו נוהגין לחתוך קשרי השפוד בשבת ; *Schebouot*, 1081 : וכן שמעתי מנהר"ם ; *Taanit*, 957 : וה"ר מרדכי שמע מפי מורינו ז"ל ; *Consultations*, éd. Berlin, p. 317, nos 513, 514 (*Mordechaï*, *Aboda Zara*, 860) : והר"ר מרדכי ראה הר"ם שעשה מעשה. Cf. Kohn, *op. cit.*, 32, n. 1, 2.

9. *Revue*, LIII, 70.

donnent une image plus ou moins fidèle de la personnalité éminente d'un homme dont l'activité ne se bornait pas à un seul domaine de la halacha, mais qui en dominait toutes les parties, religieuses et rituelles, civiles et matrimoniales. Ils nous montrent ses conceptions, ses idées et ses sentiments religieux, nous découvrent sa vie quotidienne ; leurs notes s'étendent à des détails que l'amour et le respect sont seuls capables de conserver aussi religieusement. Ils nous font connaître également son exégèse, qui repose principalement sur l'interprétation des lettres, les jeux de nombres [1], tels qu'ils étaient usités dans l'école de Juda hé-Hassid et d'Éléazar de Worms [2]. On ne comprendrait pas Méir sans ses disciples, de même que ceux-ci seraient incompréhensibles sans leur maître. Le cercle de Rothenbourg se compose d'hommes qui furent eux-mêmes des docteurs considérables et méritent d'être connus autrement que comme les suivants de leur maître. Héritiers de son esprit, ils ont propagé son nom en Allemagne et l'ont mis en honneur en France et en Espagne [3].

Aux décisions de Méir s'ajoutent les mesures et ordonnances qu'il a arrêtées touchant le rite et la pratique religieuse, et que les *Hagahot Maïmoniot* introduisent par la formule : « il a institué » (הנהיג). Ces institutions ne remontent pas toutes à la même époque et comme elles se rapportent à diverses particularités et ne présentent aucun caractère d'unité, il est plus facile d'en dresser la liste que de les décrire [4]. Quoi qu'il en soit, elles attestent l'influence de Méir

1. *Taschbeç*, 84, 205, 257, 443, 446, 447, 465, 541. V. Zunz, *Z. G.*, 92.

2. V. Bacher, *Die Bibelexegese*, dans Winter et Wünsche, II, 320, 332 ; Epstein, dans *Monatsschrift*, XLIX, 557 et suiv.

3. *Consultations* de Salomon b. Adret, I, 689 : שמעתי מאחד מגדולי הרבנים שהגיד משם הרב רבינו מאיר מרוטנבורק (Ascheri) ; *ib.*, n° 730 ; n° 395 : שמעתי : מפי אנשים הגונים מאד מאשכנז היושבים ענמנו בבית המדרש שכל רבני ארצם פושים כן ערבי יוה"כ ושוחטין לכפרה אווזין והרנגולים.

4. *Hagahot Maïmoniot*, *Tefilla*, III, 5 : (l. והנהיג) וכ"כ מורי רבינו והגהו' ; והורה הלכה למעשה שאין להתפלל תפלת נעילה אלא ביום ורבינו מאיר הנהיג שלא לומר א"מ עד נעילה כדי שלא ; *Tefilla Kol ha-Schana*, III, 1 : לאחר המנחה ; *ibid.* : וכן הנהיג מורי ר' ז"ל ; *Cicit*, I, 2 : וכן הנהיג מורי רבינו שי' לדקדק בטליתות שיהו הציציות נוטפות על הכנפות ; *Sabbat*, V, *i. f.* (*Taschbeç*, 14) : מהר"ם הנהיג להתנות קודם שידליק שלא לקבל השבת עד שיסיר הנר ; *ib.*, 10 *Taschbeç*, 10 : ומורי הנהיג כדברי המחבר והיה נותן מעט שמן וחלב ; *Yomtob*, I, 3 : והנה מהר"ם הנהיג לחתום הקמח מעי"ט או לסוגרו בחדר והנפתח ביד ישראל ; III, 7 (*S. Maharil*, 23 *b*) : אמנם מהר"ם הנהיג לבשל בכל קדרה מעי"ט אם רוצים לבשל בי"ט ; *Schofar*, III, 7 (*Taschbeç*, 120) : וכן הנהיג מהר"ם ז"ל לברך שהחיינו בתקיעה ; *Schebitat Assor*, *i. f.* : וכן הנהיג מהר"ם לחתום בקדושת היום (בהפטרת מנחה של יוה"כ) ; *Meguilla*, I, 6 : מהר"ם הנהיג והורה ; *Meguilla*, III, *in.* : וכן הנהיג מהר"ם לברך זמן ביום שלעולם ילך (האבל) לב"ה : *Yibboum*, IV (*Taschbeç*, 474) : ומורי הר' ר' מאיר זצ"ל הנהיג לכתוב ביום ל' לחדש פלוני שהוא ר"ח ; *Ischout*, III, ס' (*Taschbeç*, 451) : וכן הנהיג רבינו שי'. Cf. *Hagoren*, VII, 45.

sur l'organisation du culte dans les contrées rhénanes. Ainsi, Juda Minz [1] observe que les usages, surtout ceux des Juifs allemands, se règlent sur Méir, car ayant été une des dernières autorités, il connaissait les opinions de tous. Jacob Moulin [2] écrit que ses ordonnances étaient suivies en beaucoup d'endroits. Joseph Kolon [3] et Israël Isserlein [4] conviennent qu'il ne leur reste rien de mieux à faire que de le suivre, car il a été un des derniers et des plus considérables, et a connu les opinions de tous ses prédécesseurs.

Ce fut grâce à son enseignement que Méir vit grandir son autorité. Quoiqu'elle n'eût rien d'officiel, elle s'accrut et s'imposa de plus en plus. Le judaïsme allemand avait les yeux sur Rothenbourg; c'est de là qu'on demandait les avis et les instructions pour les cas douteux; c'est de la science et de la sagesse du maître qu'on attendait le règlement des affaires des communautés.

L'uniformité faisait défaut aux communautés allemandes; elles ne suivaient pas de procédure commune dans les questions de droit et d'administration. Dans chaque localité des usages indépendants se formaient, la loi rabbinique n'était pas appliquée avec conséquence, outre qu'elle s'appliquait peu à un milieu européen. S'il était difficile de prononcer dans les questions religieuses et rituelles, malgré l'accroissement de la littérature, la difficulté était encore plus grande pour les cas de droit civil et matrimonial, d'autant plus que les temps étaient durs et la vie précaire. Le droit de propriété, d'héritage, de commerce, le droit administratif et domestique n'étaient pas réglés. On s'adressait alors à un rabbin éminent dont les avis levaient les doutes et éclairaient les questions obs-

1. *Consultations*, 7 : מהר"ם ז"ל אשר רוב מנהגינו ובפרט מנהג האשכנזים ; יצ"ו לילך אחר דעתו כי הוא היה מן האחרונים וידע דעת כולם ; n° 15 : ושמעתי שמהרי"ו ז"ל הלך אחר דעת מהר"ם לפי שהיה מתייחס אחריו שהיה קרובו.

2. Back, *op. cit.*, 102, n. 3, cite Maharil, *Consultations*, 17 : אכן במקום שתופסי' מנהגי מהר"ם כגון בגליל העליון. Ce passage ne prouve rien, car le מהר"ם qui y est mentionné est Méir ha-Lévi, comme quelques lignes plus haut : גם מהר"ם ז"ל בווינא הורה שמעו. Mais le Maharil nous apprend qu'on suivait les institutions de Méir dans ses *Consultations*, 201 : אך ברוב מקומות נהגינן כשיטת התו' כי מי יבא אחרי המלך ; n° 105 : וכן נהגינן ע"פ מהר"ם ; n° 173 : וראבי"ה ומהר"ם מהר"ם לחלוק עליו.

3. *Consultations*, 10 : גדולי האחרונים דהיינו ר' מאיר ; n° 24 : וגם מהר"ם דבתרא הוא וגם ידוע שגדול בדורו היה ; cf. n°s 121, 155.

4. *Pesahim*, 222 : א"כ אין לנו אלא לצאת בעקבותיו דבתרא הוא וגדול הוא ומור"ם אין להביא ראיה שהיה מופלא ובקי ; n° 142 : וידע דעת כל הקדמונים לא היה בדורו כמותו ; *Teroumat ha-Déschen*, 316 : לכן המנהג כדברי מהר"ם ; n° 19 : מהרם דבתראי הוי. Cf. Juda b. Ascher, זכרון יהודה, 33 *a* : ר' מאיר ז"ל אשכנזי שהיה גדול בדורו. Cf. תוספת שבת, n° 237 (Azoulaï) et Sabbataï Cohen (ש"ך) sur *Hoschen Mischpat*, 330.

cures. C'est ainsi que les communautés allemandes s'adressaient à Méir dans les termes du respect le plus profond [1]; on peut citer celles de Worms [2], Spire [3], Mayence [4], Cologne [5], Wurzbourg [6], Nuremberg [7], Ratisbonne [8], Magdebourg [9], Erfurt [10], Cobourg [11], Eisenach [12], Limbourg [13], Stendal [14], Vienne [15], Wiener-Neustadt [16], la Saxe [17]. On le consultait même d'Italie [18] et de France [19].

(A suivre).

J. Wellesz.

1. *Consultations*, éd. Berlin, 156, n° 33 : אלופינו ומורינו קציננו ועטרת ראשינו מאורנו הר"ר מאיר אשרי הדור שאתה מנהיגו ; 188, n° 81 : למי נאה דת ופלל למי שיודע כל תהלות וכו' ; 182, n° 69 : יורה המורה נבוכים לעמו מלקוש ויורה ; éd. Prague : אבן השתיה הר המוריה. Cf. Back, *op. cit.*, 43, 44.
2. *Consultations*, éd. Berlin, 243, n° 247 : דבר זה נשאלתי מדייני ורמשא.
3. Hayyim Or Zaroua, *Consultations*, 105.
4. V. *Revue*, LVIII, 236.
5. V. *ibid.*, 231.
6. *Consultations*, éd. Prague, 34 (éd. Lemberg, 343 ; קנין, n° 12) : תשובה לווירצפורג ; éd. Lemberg, 337 ; éd. Prague, 934 : תשובה לווירצבורג.
7. Éd. Prague, 983 : אלופינו קהל נירנבערק.
8. R. Jonathan vivait probablement à Ratisbonne.
9. Éd. Prague, 39 ; éd. Crémone, 32 : כבר נשאלתי ע"ז ממיידבורק.
10. Éd. Prague, 952 ; éd. Crémone, 123 ; éd. Lemberg, 308 : ארפורט.
11. Éd. Lemberg, 362 (à Jacob ha-Cohen) : קרקוב (?) ; éd. Prague, 982 : קוברוק.
12. Samuel d'Eisenach.
13. Éd. Prague, 998 : לינפורק.
14. Éd. Lemberg, 108 : שאילת בני שטינדל.
15. Éd. Prague, 102 ; éd. Crémone, 12, 15 : תשובה לבני ווינא.
16. Éd. Berlin, 285, n° 334 ; éd. Crémone, 276 : ובנר נשאלתי על דין זה מניישטט.
17. Éd. Prague, 960 : כן פסקתי בשכבר על מעשה שנשאלתי מששוניא.
18. Sédékia b. Abraham.
19. Éd. Prague, 250, 251, 493 : וכבר נשאלתי ע"ז מגדול אחד מצרפת, 597, 542 ; éd. Berlin, 163, n° 46 ; éd. Crémone, 300 : וכבר נשאלתי ע"ז מגדולי צרפת ; éd. Lemberg, 212. — Back, *op. cit.*, p. 44, cite encore les communautés suivantes : Augsbourg (?), Krems (?), Mersebourg (éd. Prague, 342 : ריזבורק, ce qui pourrait être plutôt Ratisbonne ou Wurzbourg ; le n° 419 de l'éd. Lemberg a ריגנשפורק là où le n° 12 de l'éd. Prague a ריזבורק), Gosslar (le n° 476 de l'éd. Lemberg est une consultation de Hayyim Paltiel), Quedlinbourg, Halberstadt (les n°s 130–135 de l'éd. Lemberg, qui portent רבותי וקציני יושבי האלווירשטט, appartiennent à Hayyim Paltiel). Enfin, Back écrit : « On s'adressait à lui même d'Acco ». Il s'agit de la consultation de l'éd. Berlin, 199, n° 108, אישות, n° 30 : וכבר שלחו אלי מעכו על מעשה כענין זה. On ne correspondait pas si facilement avec la Palestine. Le nom de lieu est suspect ; s'il désignait véritablement Saint-Jean d'Acre, Méir l'aurait qualifié plus clairement. Les mots שלחו אלי et ואסרתי לדם donnent l'impression que Méir est en rapports assez étroits avec ses correspondants. מעכו est probablement un mot corrompu, qu'il faut peut-être corriger en מנורנבורק. Le nom était écrit en abrégé (מנורו'), נו est devenu ע et ר s'est changé en כ.

ÉTUDE

SUR

LA CONDITION DES JUIFS DE NARBONNE

DU Ve AU XIVe SIÈCLE

(SUITE [1])

CHAPITRE VII

RELATIONS DES VICOMTES ET DES ARCHEVÊQUES AVEC LES ROIS DE FRANCE AU SUJET DE LEURS JUIFS

I. La politique de Louis IX à l'égard des Juifs et le factum du Narbonnais Meïr ben Siméon (1246). — II. Les Juifs narbonnais et la question de la taille royale; immigration à Narbonne de Juifs royaux ; enquête pour établir leur origine royale (avant 1289); conflit entre le roi et l'archevêque (1289-1292). — III. Différend entre le vicomte Aimeri V et Philippe le Bel au sujet de biens confisqués sur des Juifs vicomtaux coupables d'apostasie (1292). — IV. Relations du vicomte et de l'archevêque avec le roi au sujet de la taille royale et des subsides de la guerre de Flandre (1295, 1302); conflit de juridiction entre l'archevêque et le baile royal de Narbonne (1303). — V. La question de la taille (*suite*) : Recensement des familles juives de Narbonne ; comparaison entre le chiffre de la population juive et le chiffre de la population chrétienne (fin du XIIIe — commencement du XIVe siècles); conflits entre le roi et les consuls au sujet des subsides, et entre le roi et l'archevêque au sujet de la taille (1306-1307). — VI. La grande expulsion des Juifs de 1306 ; ses causes du point de vue narbonnais ; Gérard de Courtonne, grand liquidateur des biens des Juifs. — VII. Première conséquence de l'expulsion : vente à l'encan des immeubles juifs ; liquidation des immeubles de la juiverie archiépiscopale (septembre et octobre 1307, janvier 1308). — VIII. Liquidation des immeubles de la juiverie vicomtale (octobre et décembre 1307, janvier 1308). — IX. Protestations du vicomte et de l'archevêque contre la vente des immeubles de leurs Juifs : suspension des ventes jusqu'au 30 novembre 1307 ; procès devant le Parlement (arrêt de janvier 1309) ; succès des revendications vicomtales (1309-1310) ; échec des revendications archiépiscopales (1313-1318). — X. Deuxième conséquence de l'expulsion :

1. Voy. *Revue*, t. LV, pp. 1 et 221 ; t. LVIII, pp. 75 et 200.

recouvrement des créances juives ; débiteurs bénévoles (1306-1313). — XI. Recherche des débiteurs récalcitrants sous Philippe le Bel, sous Louis X Hutin, sous Philippe V le Long et sous Charles IV le Bel (1310-1325). — XII. Présence de quelques Juifs à Narbonne après les ordonnances de 1315 et 1367, et jusqu'à l'expulsion de 1394 ; l'expulsion des Juifs narbonnais et la décadence de Narbonne.

I. — Par suite de l'établissement de gouvernements locaux, les Juifs des seigneurs avaient perdu tout contact avec le pouvoir central. Mais, peu à peu, à mesure que l'effort persévérant des légistes ramenait l'administration royale à sa forme centralisatrice, la royauté capétienne s'ingérait de plus en plus dans les affaires des juiveries seigneuriales. La théorie féodale qui distinguait très nettement entre les Juifs des seigneurs et les Juifs du roi fut battue en brèche par la théorie royale qui prétendait assimiler les premiers aux seconds.

En face de cette politique d'absorption, pour la justification de laquelle les légistes ne manquaient pas d'arguments, les vicomtes et les archevêques de Narbonne ne restèrent pas indifférents et inactifs : ils intentèrent à la couronne procès sur procès, ils en obtinrent même des concessions... partielles, mais, en définitive, le dernier mot devait rester à la royauté.

On sait que le roi Louis IX et son frère Alphonse de Poitiers promulguèrent à l'égard des Juifs de nombreuses mesures restrictives. La question se posa, au moment de leur mise en vigueur, de savoir si elles devaient s'appliquer à tous les Juifs du royaume ou seulement aux Juifs du domaine royal. En juillet 1246, Louis IX enjoignit au sénéchal de Carcassonne de restituer à leurs propriétaires les Juifs non royaux détenus dans les prisons de la sénéchaussée et de ne rien exiger pour leur mise en liberté ; mais pour ce qui était des Juifs royaux détenus, le sénéchal recevait l'ordre de les rançonner le plus possible. On voit qu'en cette affaire le roi distinguait très nettement entre les Juifs de son domaine et les Juifs des seigneuries. Mais, par ce même mandement, Louis IX interdisait le prêt à intérêt à *tous* les Juifs sans distinction, avec défense au sénéchal de les aider à recouvrer leurs créances [1].

Le mois suivant, en août 1246, Louis IX manda au sénéchal de Carcassonne de contraindre les Juifs à restituer les gages qu'ils avaient reçus de leurs débiteurs chrétiens et à renoncer définitivement à leur métier de prêteurs à intérêt [2].

1. *Hist. de Lang.*, t. VIII, *Preuves*, c. 1191.
2. *Ibid.*, c. 1192.

Il est clair que dans la pensée du roi cette interdiction du prêt à intérêt s'adressait indistinctement à tous les Juifs du royaume. Le vicomte de Narbonne Amauri Ier ne crut pas devoir se soumettre à ce qu'il considérait comme une prétention inadmissible de son suzerain, et, en manière de protestation, assista personnellement à la réunion que tinrent à Narbonne, dans les derniers mois de l'année 1246, les chefs des communautés juives de Narbonne et de Capestang. Ce fut dans cette conférence célèbre que Meïr ben Siméon prit la parole pour s'élever en termes très vifs contre la politique judéophobe de Louis IX.

Faisant allusion à la récente prohibition du prêt à intérêt, l'orateur établissait une distinction bien marquée entre l'intérêt et l'usure, flétrissait celle-ci, mais justifiait celui-là. Il montrait tous les services que les Juifs pouvaient rendre aux différentes classes de la société, aux gouvernants comme aux gouvernés. Il déclarait, notamment, que les gouverneurs de Narbonne — et il entendait par là, croyons-nous, le vicomte, l'archevêque et les consuls — n'étaient pas restés deux ans de suite sans contracter de grands emprunts à l'égard des Juifs narbonnais. Le roi lui-même aurait perdu de nombreuses places fortes si son agent fidèle, un Juif de Narbonne, ne lui avait procuré de l'argent à un taux, il est vrai, élevé. Et cependant, malgré tous les services rendus, les Juifs étaient mal récompensés. L'orateur insistait, ensuite, sur les entraves apportées aux déplacements de ses coreligionnaires, qui se voyaient privés du droit de transporter leur résidence dans une nouvelle seigneurie et, ce qui plus est, ne pouvaient sortir d'une ville pour se rendre dans une autre sans payer une certaine somme [1].

L'archevêque Guillaume Ier de Broue n'assista pas à l'assemblée juive de Narbonne, mais il est probable qu'il était du même avis que le vicomte. « Les gouverneurs de Narbonne » pouvaient-ils se passer du concours financier de leurs Juifs ? Evidemment non. Louis IX ne tint pas compte de ces nécessités fiscales. Il ne pouvait tolérer en faveur de ses barons ce qu'il interdisait aux simples

1. Sur le factum de Meïr ben Siméon, voy. Neubauer, *Rapport sur une mission dans le Midi de la France et en Italie* (*Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3e série, t. Ier, Paris, Impr. Nat., 1873, in-8°), p. 557 ; *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 560 ; Saige, *op. cit.*, pp. 41-42. Saige place le factum en 1245, Neubauer, en 1246. Ce dernier a raison : le factum est postérieur aux mandements royaux de juillet et août 1246. Meïr ben Siméon ne nomme pas, à proprement parler, le vicomte de Narbonne. Il fait seulement allusion à la présence, parmi ses auditeurs, du « gouverneur de la ville ». Mais on a vu plus haut que Meïr ben Isaac qualifie le vicomte Aimeri IV de gouverneur de Narbonne (chap. IV, § VI).

particuliers. Aussi défendit-il aux seigneurs du royaume, en décembre 1250, de faire appel en aucun cas à des créanciers juifs [1]. Il est certain que le vicomte et l'archevêque de Narbonne ne pensèrent pas un seul instant à prendre au sérieux la prohibition royale.

II. — Mais, entre la royauté et les seigneurs, un problème plus grave se posait : fallait-il soumettre à l'impôt royal les Juifs qui désertaient les domaines de la couronne pour se réfugier dans les terres seigneuriales ? Alphonse de Poitiers posait bien en principe, vers 1254, que même après un long séjour dans une seigneurie nouvelle, tout Juif émigré pouvait être réclamé par son seigneur primitif et ramené sous sa domination [2]. Mais cette tentative d'assimilation du Juif émigré au serf fugitif n'arrêta pas le mouvement d'exode qui se produisait au XIIIe siècle du domaine royal vers les terres seigneuriales.

L'application du droit de suite aux Juifs qui désertaient les possessions de la couronne ne pouvait, d'ailleurs être efficace qu'avec la collaboration des seigneurs dans les terres desquels les Juifs royaux se réfugiaient. Or, les barons, bien loin d'être les collaborateurs des poursuivants, se montraient les complices des réfugiés. C'est ainsi qu'à Narbonne, le vicomte et l'archevêque ne se firent pas faute de favoriser ce mouvement d'immigration des Juifs royaux vers leurs juiveries respectives. Ils conclurent même un accord à ce sujet, le 13 mai 1276 [3].

Il est dit dans cet accord que la plupart des Juifs qui accouraient à Narbonne venaient des parties de Capestang, de Montpellier, de Lunel, de Perpignan et d'ailleurs. Pour se faire, du reste, une idée plus complète des diverses régions qui fournissaient des émigrants à Narbonne, il suffit d'examiner les noms patronymiques portés par les Juifs narbonnais : l'examen de ces noms est très suggestif, la plupart rappelant les pays d'origine de ceux qui les portaient.

Une petite partie des Juifs narbonnais paraît être venue du Roussillon ou de la Catalogne (Perpignan, Collioure, Corneilla, Bésalu), une autre partie de la région toulousaine (Millau, Mazères, Muret, Surgières, Saverdun), une autre partie de la région audoise (Alet, Limoux, Lagrasse, Montréal), mais la plus grande partie

1. *Hist. de Lang.*, t. VIII, *Preuves*, c. 1351, art. XXXVII.
2. *Ibid.*, c. 1355.
3. Voy. plus haut, chap. VI, § IV.

était accourue des territoires compris aujourd'hui dans les départements de l'Hérault et du Gard : de Montpellier, du Caylar, de l'Escalette, de Boujan, de Florensac, de Melgueil (aujourd'hui Mauguio), de Saint-Gervais, de Lunel, de Saint-Pons, de Puisserguier, de Béziers, de Capestang, de Beaucaire, de Sommières, de Posquières, de Sauve.

On voit donc que, à part quelques Juifs originaires des Etats des rois de Majorque ou d'Aragon, la presque totalité des émigrants juifs qui vinrent s'établir à Narbonne au XIIIe siècle était accourue des sénéchaussées royales de Toulouse, de Carcassonne et de Nîmes, particulièrement de cette dernière, ce qui revient à dire que le flot d'émigrants juifs qui se déversa sur Narbonne tira son plus fort contingent des domaines du roi de France.

Plutôt que de se soumettre aux mesures vexatoires de Louis IX, d'Alphonse de Poitiers et de Philippe le Hardi, plutôt que de se laisser assujettir à des taxes exagérées, les Juifs royaux aimaient mieux courir les risques d'une évasion périlleuse et se mettre en route vers les domaines plus hospitaliers du vicomte et de l'archevêque de Narbonne. Pour dépister les recherches des agents royaux lancés à leur trousse, quelques Juifs nouvellement installés à Narbonne avaient recours à un moyen fort ingénieux. C'est ainsi que dans la liste du 6 décembre 1305, dressée par les consuls de Narbonne à l'intention des agents du fisc royal, des anciens Juifs du roi, tels que Samuel-Bonmacip de Lescaleta et son frère Samuel-Vidal de Lescaleta, se contentèrent d'ajouter à leurs prénoms les prénoms de leurs pères ; intentionnellement ils cachèrent aux agents royaux leurs noms de famille, qui auraient décelé leur origine royale [1].

Le pouvoir royal s'émut profondément de l'exode de ses Juifs, exode très préjudiciable aux finances du royaume. A la fin du règne de Philippe le Hardi ou au commencement de celui de Philippe le Bel, le gouvernement royal résolut de s'enquérir de l'origine des Juifs seigneuriaux, à seule fin d'inscrire sur les rôles de la taille les noms de ceux dont l'origine royale serait parfaitement démontrée.

Les enquêteurs royaux, députés dans la sénéchaussée de Carcassonne, conclurent à l'inscription sur les rôles de la taille de plusieurs Juifs narbonnais. Le père de Vidal Barrela, Juif de Capestang, avait transféré son domicile de Narbonne à Béziers ; il était

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, Pièces justificatives, pp. 545-546. Boneffan de Béziers y est désigné seulement par son prénom.

demeuré un an et plus sans retourner à Narbonne : Vidal Barrela, son fils, devait donc être considéré comme Juif royal. La même décision fut prise à l'égard d'Astruc Dieulosal et Creschas de Florensac, attendu que leur père, Bonisaac de Florensac, s'était établi, cinquante-quatre ans auparavant, à Béziers et à Carcassonne, et qu'il avait contribué, de longues années durant, aux tailles du roi avec les membres de la juiverie de Béziers, attendu, d'ailleurs, que Astruc Dieulosal et Creschas, eux aussi, avaient contribué, selon leurs moyens, à ces mêmes tailles. Furent également déclarés Juifs du roi : le tisserand Joseph Cohen, dont le père habitait Béziers cinquante-quatre ans avant l'enquête, ainsi que les frères Vidal et Creschas de Béziers, dont l'aïeul et le père avaient habité pendant très longtemps la juiverie royale de Béziers. Pour ce qui était de l'origine d'Abraham Secal et des frères Vidal et Salomon de Melgueil, les enquêteurs reconnurent qu'elle était plus difficile à préciser, et le sénéchal fut prié de faire à leur endroit un supplément d'information [1].

L'inscription de Juifs narbonnais sur les rôles de la taille royale provoqua les protestations des deux grands seigneurs de la ville. L'archevêque se trouvait particulièrement lésé par les conclusions de la précédente enquête : Dieulosal de Florensac était le plus riche propriétaire de sa juiverie. Gilles Aicelin s'empressa de porter plainte au parlement de Toulouse. Cette cour se prononça en sa faveur, le 12 janvier 1289 : l'arrêt portait défense aux fonctionnaires royaux de contraindre au paiement des tailles les frères Dieulosal et Creschas, fils de feu Bonisaac de Florensac, puisqu'il était démontré que ce dernier avait été Juif de l'archevêque. Les juges, prévoyant, en outre, le cas où certaines sommes auraient été extorquées par le fisc royal, avaient spécifié qu'elles devraient être restituées aux intéressés [2].

La sentence du parlement de Toulouse ne changea rien aux pratiques des collecteurs royaux. L'archevêque se plaignit alors au roi. Le 31 janvier 1291/2, Philippe le Bel intervint : il manda au sénéchal de Carcassonne de veiller à ce que la sentence du parlement de Toulouse fût rigoureusement exécutée ; le sénéchal ne devait en suspendre l'exécution qu'au cas où des raisons impérieuses l'y obligeraient. Le 28 mars 1292, l'archevêque fit présenter

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., p. 214.

2. *Hist. de Lang.*, t. X, *Preuves*, cc. 219-220. Voy. l'analyse de cet acte dans l'Inventaire des archives de l'archevêché de Narbonne, t. I, f° 522 v°. Cf. Saige, *op. cit.*, pp. 36, 47-48.

le mandement royal au lieutenant du sénéchal par l'archidiacre de Fénouillet, Raimond de Polhes [1].

L'archevêque recevait donc satisfaction.

III. — Le vicomte, à son tour, eut maille à partir avec les agents du fisc royal. Plusieurs de ses Juifs avaient comparu devant le tribunal de l'Inquisition : reconnus coupables d'apostasie, ils avaient été condamnés à la confiscation de leurs biens. Mais à qui devaient être dévolus les biens confisqués, au roi ou au vicomte, au souverain ou au suzerain ? Le procureur royal s'empressa de résoudre le problème en faveur de la couronne. Mais le vicomte Aimeri V protesta : la confiscation devait se faire à son profit, puisqu'il s'agissait d'immeubles sur lesquels il avait un droit éminent.

Saisi le premier de l'affaire, le sénéchal de Carcassonne se prononça en faveur d'Aimeri V. Mais le procureur royal, qui, en compagnie d'autres officiers de justice, avait assisté au jugement du sénéchal, ne se tint pas pour battu. Il interjeta appel au Parlement. Les juges parisiens confirmèrent purement et simplement la sentence du sénéchal : puisque les apostats condamnés étaient des Juifs « propres » du vicomte, il était juste que leurs biens lui fussent dévolus.

A la suite d'une vente partielle de ces biens, le procureur du roi avait déjà recueilli la somme de 25 livres tournois. Le 4 novembre 1292, Lambert de Turey, lieutenant de Simon Brisetête, sénéchal de Carcassonne, manda aux deux receveurs royaux de la sénéchaussée, Nicolas Compagni et Amon Guidaloti, d'avoir à restituer les 25 livres au vicomte Aimeri V. Ce fut le fils aîné de ce dernier, le jeune Amauri de Narbonne, qui fut chargé de présenter aux deux collecteurs le mandement du sénéchal et d'en recevoir la somme de 25 livres [2].

IV. — Malgré les arrêts des cours de justice, malgré les mandements du roi, les agents du pouvoir royal, tout comme s'ils étaient profondément convaincus de leur bon droit, recommencèrent à exiger la taille des Juifs du vicomte et des Juifs de l'archevêque, provoquant de la part de ces deux seigneurs de nouvelles pro-

1. Saige, *op. cit.*, p. 231. Analyses du mandement royal dans Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 522 v°, et dans Martin-Chabot, *Les archives de la cour des comptes de Montpellier* (*Bibliothèque de la Faculté des lettres de Paris*, Paris, 1907, in-8°, t. XXII), n° 542, d'après Bibl. mun. de Toulouse, ms. 640, f° 392.

2. Pièces justificatives, n° X : cf. *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 165, et Saige, *op. cit.*, p. 35.

testations. Pour la seconde fois, le roi écrivit au sénéchal, le 14 mars 1294/5, de ne pas persister à vouloir assujettir aux tailles les Juifs qui relevaient des juridictions de l'archevêque et du vicomte de Narbonne, et de leur faire restituer les sommes qui leur avaient été extorquées de ce chef[1].

Dans toute cette affaire de la taille des Juifs narbonnais, l'attitude de Philippe le Bel ne laisse pas de nous paraître quelque peu embarrassée et ambiguë. Il n'est pas douteux, cependant, que son opinion relativement à la légitimité des revendications de ses fonctionnaires n'ait été conforme à celle de ses légistes, lesquels ne pouvaient admettre qu'il y eût dans le royaume des Juifs taillables et des Juifs exempts de toute taille. Mais Philippe le Bel se rendait bien compte de la résistance des grands barons féodaux et, par suite, de la nécessité qui s'imposait au gouvernement royal de ne pas brusquer les événements, de procéder lentement et à coup sûr, d'éviter surtout de s'aliéner les deux grands seigneurs de Narbonne qui, en tant de circonstances, s'étaient montrés les collaborateurs dévoués de sa politique centralisatrice. Aussi — qu'on y prenne bien garde! — les désaveux qu'il infligea à plusieurs reprises aux agissements de ses subordonnés n'indiquent pas qu'il les considérait comme illégaux, mais bien plutôt comme inopportuns et prématurés.

A côté de la question des impôts ordinaires, une autre question se posait, celle des taxes extraordinaires. Tous les Juifs du royaume indistinctement devaient-ils contribuer aux subsides que le Roi faisait lever en vue de la défense du pays? A cette question les légistes répondaient par l'affirmative : puisqu'il s'agissait de pourvoir à la sécurité de tous les habitants du royaume, tous les sujets devaient y aider, chacun selon ses ressources. Toutefois, Philippe le Bel n'osa pas taxer les Juifs narbonnais. Le 23 juillet 1300, il enjoignit au sénéchal de Carcassonne et aux surintendants du cinquantième — c'était là la dénomination du subside que le Roi faisait lever en vue d'une nouvelle campagne de Flandre — de ne rien exiger du vicomte de Narbonne et de ses Juifs, et au cas où ils en auraient reçu quelque argent, de le leur restituer[2].

Chargé de l'exécution du précédent mandement, le sénéchal de Carcassonne, Gui Chevrier, transmit les ordres royaux à Adam de Cuxac, son lieutenant, et à Sicard de Lavaur, son juge-mage. Il les

1. Inv. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 522 v°, et t. IV, f° 86 v°.

2. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 236-237. Cf. *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 213; Saige, *op. cit.*, p. 35; U. Robert, *R. É. J.*, t. III, p. 224, n° 95. Voy. aussi notre étude sur le vicomte *Amauri II*, 2e partie, chap. I, § I.

priait de ne pas contraindre les Juifs du vicomte Amauri II à remettre entre les mains des consuls de Narbonne le montant de leur contribution au subside de la guerre de Flandre et de leur faire rendre l'argent qu'ils avaient déjà versé.

Le sénéchal faisait, toutefois, une restriction — restriction qui nous laisse pénétrer l'arrière-pensée des fonctionnaires de Philippe le Bel, tous imbus des doctrines vulgarisées par les légistes, — les Juifs vicomtaux ne bénéficieraient de la présente exemption que si, dans un cas semblable, ils avaient été dispensés de contribuer aux subsides exigés des consuls de la ville par les rois précédents[1]. Avec quel empressement le roi serait revenu sur sa décision première s'il avait découvert dans le passé un seul précédent de taxation des Juifs seigneuriaux !

Les Juifs de l'archevêque furent également exemptés du cinquantième[2].

En matière de taxes extraordinaires, le vicomte et l'archevêque réussirent à faire prévaloir leur point de vue. Mais sur le terrain des tailles ordinaires, les agents du fisc royal persistèrent silencieusement, avec une ténacité vraiment remarquable, à inscrire sur les rôles des tailles les Juifs des prélats de la province narbonnaise et, notamment, les Juifs de l'archevêque. Encore une fois, le 12 mai 1302, Philippe le Bel se vit obligé de désavouer ses fonctionnaires[3].

Voulant rivaliser de zèle avec les collecteurs royaux, le baile royal de Narbonne, qui était dans la vicomté une sorte de sous-préfet, essayait, en 1303, de citer par devant lui les Juifs de l'archevêque, mais, sur la plainte de Gilles Aicelin, le juge des causes des Juifs faisait savoir au baile qu'il avait outrepassé ses pouvoirs[4].

V. — Par ses lettres du 19 mars 1305, Philippe le Bel ayant décrété que les Juifs de Narbonne, pas plus que les clercs et les pauvres de la ville, ne devaient être inscrits sur le rôle des tailles, le juge royal de Béziers se rendit à Narbonne pour y procéder au dénombrement des feux de la Cité, feux taillables et feux non taillables. Le 6 décembre 1305, les consuls de la Cité requirent le juge royal de ne pas inscrire sur les rôles les clercs, les pauvres et les Juifs dont ils lui donnèrent la liste.

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 237-238.
2. Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 551 v° : vidimus de 1304.
3. Bibl. nat., collection Doat, t. 56, f° 172 ; Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f°s 53 v°-54 ; *Hist. de Lang.*, t. V, c. 1585, n° CCXLV.
4. Invent. ms. des archiv. de l'archev. de Narb., t. I, f°s 522 v°-523.

La requête des consuls de la Cité présente le plus haut intérêt, car elle nous fournit la liste de tous les chefs de familles juives de Narbonne[1]. A la fin de l'année 1305, la Cité comptait donc 165 feux juifs, soit environ 825 habitants juifs[2]. En rapprochant les détails qui nous sont fournis par les actes relativement au domicile des Juifs narbonnais, nous calculons qu'il y avait une cinquantaine de familles juives dans la juiverie de Belvézé, soit 250 Juifs, et 115 familles dans la grande juiverie, soit 575 Juifs.

Il nous a paru intéressant de rechercher quelle était à Narbonne la proportion de l'élément juif par rapport à la totalité de la population. Mouynès évalue la population de Narbonne au moyen âge « à plus de 200,000 âmes », mais il ne croit pas devoir fournir la

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, pièces justif., pp. 545-546. Voici quels étaient, à la fin de l'année 1305, les chefs de familles juives de Narbonne : Me Davin, médecin, Vidal de Muret, Moïse Bonet, Dossa Jussia, Bomacip, Momet, Salomon de Saverdun, Astruc de Melgueil, [David-Vidal] de Melgueil, Vidal Geyssier, Vidal de Beaucaire, Vivas de Lagrasse, Vidal de Sauve, Vidal de Caus, Davin Geyssier, Nassem Tauros, Vidal Sasportas, Moïse d'Arles, Joseph de Lunel, Salomon, Resplandina, Maym Abraham, Dossa, Franquessa, [M]ayrona, Capdepin, Astruc Besalu, Bonafous Courcel, Pronfat de Capestang, Vidal Geyssier, Bonet de Béziers, Astruc de Surgières, Bondia de Surgières, Joseph de Pépieux, Crescas de Beaucaire, Dossa, Davin Sasportas, Salomon de Melgueil, Abraham, père d'[A]str[uc] Quatre, Crescas de Florensac, Blanche Courcela, Moïse de Posquières, Durand d'en Alissar, Salomon Liayré, Bonjudas de Montpellier, Bonisaac de Lunel, Angevina, Durand de Sommières, Salomon de Béziers, Bonjudas Sabonier, Aaron Masselier, Isaac Barbas, Vidas Bardel, Abraham d'en Abomari, Astruc Négrel, Affagim, Bonjudas de Millau, Vidal de Sommières, Davin Négrel, Bonet Duran, Joseph Catalan, Salomon de Montpellier, Isaac de Lestela, Bofil de Montpellier, Bonet Geyssier, Saserena Jussia, Samuel Salamon, Moïse de Lescaleta, Astruc d'Alet, Benoît de Ciutat, Isaac d'Aix, Vidal de Marseille, Bonet de Ganges, Me Bonjuzas, Samuel Bonmacip, Samuel de Salas, Samuel Vidal, Crescas de Paratgé, Joseph de Saint-Pons, Vidal d'en Abomari, Durand Quatre, Samuel de Marseille, Astruc Pébret, Abraham, son gendre, Abraham de Prois, Dura Vivas, Bofil Faron, Abraham Geyssier, Ben[ven]ist, Cadena, B. Jussieu, Samuel Secal, Astruc de Paratgé, Helias, Bofil Quatre, Bonadona, Davin d'en Petit, Moïse Piscaia, Davin d'Anaffagim, Joseph d'Alet, Boneffan, Nauton de Béziers, Salomon de Perpignan, Durand de Montpellier, Durand de Lunel, Jacob d'Alet, Favona, Samuel Bonafous, Dieulosal Vidal, Salomon de Beaucaire, Boneta de Béziers, Jacob, Comprat Vidal, Vidal Navarés, Salomon de Boujan, Moïse Geyssier, Astruc Bourzés, Astruc de Saint-Gervais, Mayrona, Fava de Lestela, Bonet du Caylar, Bonafous, Clara Jussia, Vidal, Abraham de Montréal, Joseph de Corneilla, Belshom Jussieu, Moïse Sagrassa, Bonafous du Caylar, Astruc Saladin, Regina, Crescas-Vivas de Limoux, Bonan, Namarqués, Samuel Bonjuzas, Astruc de Florensac, Abraham du Caylar, Jacob Sasala, Astruga, Dieulosal, Davin-Salomon Cohen, Bonisaac Cohen, Samuel Bonjuzas, Nali Astruc, Vivas de Limoux, Jusse, Luna, Bonadona, Petit Bonissac, Bonafous Cohen, Bonet, Davin de Sarc, Comprat, Mayron Jussieu, Vidal Jussieu, Davin Cohen, Abraham Astruc, Anna Jussia, Moïse de Montpellier, Sabronin, Astruc de Collioure, Assac Navarés, Astruc et Jusse, Astruc de Provence et Abram.

2. En comptant cinq personnes par feu, selon le calcul d'Auguste Molinier (*Hist. de Lang.*, t. IX, p. 194, n. 4).

preuve de son assertion [1]. Peut-être s'est-il inspiré de la chronique de Saint-Paul [2], qui déclare que la peste de 1348 fit à Narbonne 30,000 victimes, « à peu près le quart de la population », ajoute l'*Histoire de Languedoc*, à la table analytique générale [3]. D'après dom Devic et dom Vaissete, la population de Narbonne aurait donc été de 120,000 âmes.

Nous ferons remarquer que l'évaluation du chroniqueur de l'abbaye de Saint-Paul n'est qu'approximative et, de plus, parfaitement fantaisiste. En effet, nous pouvons constater, par ailleurs, que le chroniqueur de Saint-Paul grossit ses chiffres d'une manière par trop méridionale [4].

Mouynès a voulu évidemment flatter le patriotisme local. D'autre part, il s'est imaginé qu'une ville dont la population était considérable à l'époque gallo-romaine — la découverte de nombreuses ruines en dehors de la périphérie actuelle et le témoignage enthousiaste de Sidoine Apollinaire [5] évoquent à notre esprit une cité d'une centaine de mille âmes — ne pouvait avoir subi au moyen âge une décadence si profonde.

Il est pourtant certain que la ville médiévale comprise dans l'enceinte fortifiée occupait une superficie bien moindre que la ville

1. *Inventaire des archives communales de Narbonne*, *série AA*, Narbonne, 1877, in-4°, *Avant-Propos*, p. I.

2. Le *Chronicon ecclesie Sancti Pauli Narbonensis* rapporte que, par suite de la peste, « circa triginta mille personæ » moururent à Narbonne, en 1348, entre la première semaine de Carême et la Fête-Dieu (*Hist. de Lang.*, t. V, *Preuves*, c. 46).

3. *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 1339, 1re col., *sub verbo* Narbonne.

4. Nous citerons un exemple. Le 8 avril 1322, les pauvres de Narbonne, qui venaient chercher leur pitance au monastère de Fontfroide, furent tellement bousculés, par suite de l'enlèvement des barrières qui d'ordinaire régularisaient la file des solliciteurs, que plusieurs d'entre eux périrent étouffés (Voy. notre *Amauri II, vicomte de Narbonne*, 2e partie, chap. IV, § V). La chronique de Saint-Paul fixe le nombre des victimes à environ 230. Le passage est, d'ailleurs, d'une naïveté charmante : « anno MCCCXXII, die jovis cœnæ Domini, intitulata VJ idus aprilis, mortuæ fuerunt in monasterio Fontis Frigidi circa ducentæ et triginta personæ, quæ ibi venerant ad charitatem quæ dari consuevit anno quolibet die predicto » (*Hist. de Lang.*, t. V, c. 46). Les 230 mendiants du 8 avril 1322 auraient donc tous péri dans la bousculade... tous sans en excepter un seul! Quel champ de bataille de l'époque offre un pareil exemple de carnage?

5. *Œuvres complètes de Sidoine Apollinaire*, dans *Collection des auteurs latins* de Nisard, pp. 244-245 : « Je te salue, Narbonne, ville renommée par ta salubrité et par la beauté de tes environs, curieuse à voir par tes murailles, par tes citoyens, par ton enceinte, par tes boutiques, par tes portes, par tes portiques, par ton forum, ton théâtre, tes temples, ton Capitole, ton hôtel des monnaies, tes thermes, tes arcs de triomphe, tes greniers, tes marchés, tes prairies, tes fontaines, tes îles, tes salines, tes étangs, ta rivière, ton port, ta mer; toi seule, tu peux vénérer à bon droit Bacchus, Cérès, Palès, Minerve, par tes moissons, par tes vignes, tes pâturages, tes pressoirs. Confiant en la valeur de tes citoyens seuls, tu dédaignes l'appui de la nature, et tu élèves ta tête altière, laissant bien loin les montagnes... »

actuelle, laquelle ne compte pas tout à fait 30,000 habitants. A notre avis, Narbonne possédait, entre 1294 et 1305, une population de 20 à 25,000 âmes [1]. La proportion de l'élément juif par rapport à la population totale variait donc entre 3,30 et 4,12 0/0.

Bien que les consuls eussent fourni au juge royal de Béziers un état très détaillé des feux de la ville, feux taillables et feux non taillables, les commissaires réformateurs, délégués par le roi pour recueillir des subsides en vue d'une nouvelle campagne de Flandre, taxèrent les communautés du Bourg et de la Cité, le 18 janvier 1306, à une somme de 4,000 livres, sous prétexte que le nombre de sergents fournis par la ville à l'armée royale n'était pas en rapport avec le chiffre de la population. Les consuls firent alors remarquer aux commissaires qu'ils avaient oublié de déduire du total des feux les clercs, les indigents et les Juifs. Finalement, la taxe de 4,000 livres fut réduite, le 29 septembre, à 1,400 livres tournois [2].

L'affaire des subsides réglée, la question de la taille revint sur le tapis. Les collecteurs royaux tentèrent à nouveau d'extorquer quelque argent des Juifs de Narbonne et de Capestang : ces Juifs supplièrent l'archevêque d'intervenir auprès du roi pour les faire

1. Le 5 mars 1294, les consuls du Bourg, assistés du baile royal de Narbonne firent le recensement des feux de leur communauté (A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, pp. 477-478) : ils trouvèrent au total 2016 feux taillables, non compris les pauvres ne possédant pas de biens d'une valeur de 50 sous, les clercs mariés (26 feux), les clercs bénéficiés (54), les clercs non bénéficiés et non mariés (21). Le dénombrement ne nous donne pas le total des pauvres. Nous verrons qu'en 1305, la cité comptait 1142 pauvres, 722 hommes et 408 femmes. Admettons qu'il y ait eu le même nombre de pauvres dans le Bourg. Ajoutons à ce chiffre de 1142 pauvres, les 54 clercs bénéficiés et les 21 clercs non bénéficiés, les 26 feux de clercs mariés (130 têtes), nous aurons déjà un total de 1347 habitants non taillables. A cinq personnes par feu, les 2016 feux de taillables formaient une population de 10,080. Le Bourg comptait donc environ 11,427 habitants.

Recherchons maintenant quelle était la population de la Cité. Le dénombrement du 6 décembre 1305 (Blanc, *op. cit.*, pièces justif., pp. 543-547) porte 1142 pauvres, 165 familles juives soit 825 Juifs), 104 clercs, 4 Lombards et trois orphelins. Le nombre 104 ne représente pas la totalité des clercs de la Cité, car il faut supposer que, parmi ces 104 clercs, il y en avait de mariés : mettons 26 comme dans le Bourg, ce qui nous donne 130 habitants appartenant à des familles de clercs mariés et 208 habitants clercs ou membres de familles de clercs. Il y avait donc dans la Cité 2182 non taillables. Ce chiffre est supérieur à celui des non taillables du Bourg (1347), parce qu'il n'y avait pas de Juifs dans cette dernière partie de la ville. Mais, en général, le Bourg a été toujours plus peuplé que la Cité. Le nombre des taillables de la Cité s'élevait à 7880, puisqu'il y avait 1576 feux taillables dans cette partie de la ville (Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, p. 771-780). La population de la Cité aurait donc été de 10,062 habitants, et celle de la ville entière de 21,489.

2. Arch. mun. de Narb., deux pièces non inventoriées.

exempter de la taille [1]. L'intervention de l'archevêque Gilles Aicelin n'empêcha pas les agents royaux d'exiger des Juifs narbonnais de nouvelles sommes. Le procureur de Gilles Aicelin s'adressa à Gérard de Courtonne pour le prier de faire restituer les sommes perçues. Le commissaire royal délégué aux affaires des Juifs fit mauvais accueil à la démarche du procureur archiépiscopal, et, le 29 mai 1305, ce dernier fit appel au sénéchal ou au roi [2].

VI. — Des actes que nous venons d'examiner il ressort nettement que les agents du fisc royal ne pouvaient s'habituer à l'idée qu'il pût y avoir dans le royaume de France des Juifs taillables et des Juifs exempts. Dans les premières années du XIVe siècle, la royauté engagée dans cette malheureuse guerre des Flandres, ne cessait de réclamer des subsides en vue de nouvelles campagnes. Les « bonnes villes » étaient fatiguées de ces réquisitions incessantes. Leurs représentants s'employaient à obtenir du roi que les taxes qui leur étaient imposées fussent considérablement réduites. C'est alors que le roi acculé à la nécessité de se procurer des ressources immédiates eut recours à une mesure extraordinaire et singulièrement grave : l'expulsion des Juifs de France et la confiscation de leurs biens.

Cette mesure ne fut pas seulement inspirée au roi par les circonstances présentes : des causes plus lointaines et plus profondes l'avaient amené peu à peu à en envisager l'exécution possible. Philippe le Bel était exaspéré de voir qu'une partie des Juifs de son royaume ne contribuait pas à l'alimentation de son trésor. Et ce qui mettait le comble à son ressentiment, c'était que cette partie de Juifs non taillables ne cessait de se grossir du flot, toujours croissant, des Juifs royaux fugitifs. Les juiveries seigneuriales voyaient leur population augmenter aux dépens des juiveries royales. Les recherches des agents royaux en vue de ramener les fugitifs dans les domaines de la couronne, ou, tout au moins, en vue de les inscrire sur le rôle de la taille, aboutissaient à un échec complet, les seigneurs dans les juiveries desquels les fugitifs se réfugiaient s'appliquant par tous les moyens à dépister les investigations royales.

Nous croyons donc que l'exode des Juifs du domaine royal et l'impossibilité pour le roi d'assujettir au paiement de la taille ou

1. Il faut placer la requête des Juifs de Narbonne et de Capestang dans les derniers mois de l'année 1306 (Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 559).

2. *Ibid.*, t. I, f° 523 v°.

des subsides les Juifs seigneuriaux, dont il savait très bien qu'un fort contingent s'était recruté dans ses propres juiveries, furent, avec l'extrême pénurie du trésor royal, les trois grandes causes qui inspirèrent à Philipe le Bel la mesure déplorable du 21 juin 1306.

On sait qu'à cette date, Philippe le Bel fit procéder à l'expulsion générale des Juifs de son royaume [1]. La peine d'exil entraînant la confiscation de tous les biens, meubles et immeubles, les expulsés ne purent emporter que leurs vêtements et l'argent nécessaire à leur passage à l'étranger [2].

Les circonstances qui présidèrent à cette expulsion sont connues de tout le monde : nous n'y insisterons donc pas. Nous ne relèverons que les mesures qui furent prises à l'égard ou à propos des Juifs narbonnais. Quand Gérard de Courtonne fut délégué dans la sénéchaussée de Carcassonne et à Narbonne, en particulier, pour y procéder à l'exécution de l'ordre royal, il reçut la mission de liquider tous les biens, meubles et immeubles des Juifs de Narbonne et des autres lieux de la sénéchaussée [3].

Gérard de Courtonne voulut se décharger de sa mission sur Guillaume de Marcillac et sur le sénéchal de Carcassonne, mais le roi ne souscrivit pas à cette combinaison, et le 15 mai 1307, il manda de Poitiers à Gérard de Courtonne de diriger lui-même la vente des biens confisqués sur les Juifs, spécialement dans les cités des diocèses de Narbonne et de Pamiers, ainsi que dans le lieu de Capestang, nonobstant l'opposition et les réclamations de quiconque [4].

VII. — Les opérations que Gérard de Courtonne fit effectuer à Narbonne y furent, comme partout ailleurs, de deux sortes : 1° vente des immeubles juifs ; 2° recouvrement des créances juives.

Nous nous occuperons d'abord des opérations de la première série. Toutes les ventes d'immeubles confisqués sur les Juifs narbonnais se firent à l'encan et à l'extinction de la chandelle, dans la maison de l'archidiacre de la Corbière, les crieurs publics ayant annoncé au préalable, à son de trompe, que les ventes allaient

1. *Hist. de Lang*,, t. IX, pp. 292-293.

2. C. Port, *Essai sur l'histoire du commerce maritime de Narbonne*, p. 174.

3. Blanc, *op. cit.*, t. II, 1re partie, p. 561 : « ...ad vendendum, distrahendum, explectandum et tradendum bona omnia mobilia et immobilia Judeorum Narbone et aliorum locorum senescallie predicte... »

4. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 272-273 ; Blanc, *op. cit.*, pièces justif., pp. 565-573 ; cf. Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 45, n° XLVIII ; *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 292.

avoir lieu. Les actes de vente portent que le roi concède aux acheteurs, à titre précaire, les immeubles qu'ils viennent d'acquérir, en attendant qu'ils en obtiennent la possession corporelle. Le mode de transmission consistait dans la remise de la clé. De plus, le vendeur réservait le droit direct du seigneur, si l'immeuble vendu était une censive. Enfin, le roi se réservait pour lui-même la propriété des sommes d'argent ou des trésors que les acquéreurs viendraient à découvrir dans les immeubles achetés, sous peine d'enfreindre les statuts royaux relatifs au recel des trésors.

Pour commencer, les commissaires royaux procédèrent à la mise en vente d'immeubles situés dans la juiverie archiépiscopale. Le 18 septembre 1307, ils mirent en vente la maison d'habitation que Dieulosal de Florensac possédait en toute propriété dans la juiverie de Belvézé (*in Judaycis de Bellovidere*). Les prud'hommes narbonnais évaluèrent cette maison à 200 livres tournois de bonne monnaie. Elle fut adjugée au plus offrant, Durand Nicolas, médecin de Clermont en Auvergne, lequel s'était installé depuis quelque temps à Narbonne, au prix de 200 livres, payables à Bernard Raseire, receveur des sommes produites par la liquidation des juiveries narbonnaises [1].

Le 22 septembre, Gérard de Courtonne vendit aux frères Pierre et Bernard Belshom, « fustiers » de Narbonne, une quarterée de vigne ayant appartenu au Juif Jacob Sasala, domicilié avant l'expulsion dans le quartier de Belvézé. Cette vigne fut estimée 70 sous tournois de bonne et forte monnaie; elle fut adjugée aux frères Belshom, derniers enchérisseurs, pour la somme de 4 livres 15 sous de bons tournois [2].

Absorbé par la vente des biens confisqués sur les Juifs de Béziers, Gérard de Courtonne ne put continuer à diriger les opérations de Narbonne; il commit à sa place, le 3 octobre 1307, Bernard Molinier, baile royal de Narbonne, et Bernard Raseire, varlet du roi, leur recommandant d'observer pour la mise en vente des immeubles juifs la même procédure qu'auparavant : mise à l'encan, criée publique et adjudication au plus offrant [3].

Les sous-commissaires royaux poursuivirent la vente des immeubles de la juiverie archiépiscopale. Le 3 janvier 1307/8, Bernard Rainard d'Oupia, habitant de Narbonne, se rendit acquéreur, au prix de 60 livres tournois, de la maison que le Juif Vivas-Astruc

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 273-277 : cf. Siméon Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 47, n° LII.

2. Blanc, *op. cit.*, pièces justif., pp. 561-565.

3. *Ibid.*, pp. 573-574.

de Limoux avait possédée dans le quartier de Belvézé, au midi du manse de son coreligionnaire Dieulosal de Florensac [1]. Le même jour, les liquidateurs vendirent à Me Pierre de Laprade, *alias* Vidal, notaire royal à Narbonne, le jardin que Dieulosal de Florensac, juif de Belvézé, avait possédé au « bar [2] » des sœurs Minorettes, pour 25 livres, et les deux maisons attenantes qui avaient appartenu à Meïr, fils de Bonjudas de Lestella, *alias* Meïr Bonisaac de Lestella, Juif de Belvézé, pour 100 livres tournois [3]. Jean Taurel jeune, marchand de Narbonne, se rendit acquéreur d'une maison que Dieulosal de Florensac possédait dans le quartier de Belvézé, paroisse de Saint-Félix, pour 35 livres, et Bernard Sanche jeune, *alias* Bernard Raseire, acheta un « mailleul », — vigne nouvellement plantée, — qu'Astruc Bonafous du Caylar, Juif de Belvézé, avait possédé au nord du cimetière de Saint-Félix, pour 12 livres tournois [4].

Ce même Bernard Sanche dit Raseire acheta encore plusieurs immeubles ayant appartenu à des Juifs archiépiscopaux. Il se fit adjuger pour 26 livres la vigne que Moïse Sagrassa, Juif de Belvézé, possédait dans le tènement de Gasanhapas, pour 15 livres la maison que David Cohen avait dans le quartier de Belvézé; il acheta également pour 150 livres un usage annuel de 2 livres tournois que Dieulosal de Florensac, Juif de Belvézé, prélevait sur la maison de Pierre de Cuxac, « fustier », et de son frère [5].

Examinons maintenant les actes qui se rapportent à la liquidation des immeubles de la juiverie vicomtale. L'adjudication de ces immeubles commença le 11 octobre 1307. Un premier inventaire en fut dressé : il contenait l'énumération de dix-huit maisons ou parties de maisons ayant appartenu à Momet Tauros, surnommé le « Roi Juif », et de une maison ayant appartenu à Samuel-Vidal de Lescaleta et habitée par Me Abraham. Ces dix-neuf immeubles furent estimés par les prud'hommes narbonnais 505 livres : un premier lot comprenant les deux dernières maisons du « Roi Juif » fut estimé 70 livres; un second lot constitué par les seize premières maisons du même fut estimé 380 livres; enfin, un troisième lot

1. Saige, *op. cit.*, pp. 286-287 : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 49, n° LVIII.

2. C'est-à-dire à la barrière.

3. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 287-288 : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 49, n° LIX.

4. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 289-290 : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, pp. 49-50, n° LX. Le cimetière Saint-Félix et l'église de même nom étaient situés hors des murs, probablement un peu à l'est de la gare des voyageurs actuelle.

5. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 282-283, 285.

comprenant la maison de Samuel-Vidal de Lescaleta fut estimé 55 livres tournois.

Le lundi, 9 octobre, les trois lots furent adjugés à Guillaume Mainard et Bernard Raimbaud, régents du consulat de la Cité, au prix de 770 livres de bonne et forte monnaie, savoir le premier lot 110 livres, le second 560 et le troisième 100.

Cette adjudication fut confirmée par Gérard de Courtonne. L'acte de vente dressé le 11 octobre portait que les consuls tiendraient à titre de franc-alleu les onze maisons que le « Roi Juif » possédait à ce titre. Il y était, en outre, spécifié que, si quelques-uns des immeubles vendus étaient tenus de l'Aumône des Juifs à titre de censives et sous l'obligation d'un cens ou de quelque autre usage annuel, les consuls ne seraient pas assujettis à fournir ces redevances, que Gérard de Courtonne abolissait purement et simplement. Mais, si certains de ces immeubles dépendaient à titre de censives ou autrement de quelque seigneur direct, les consuls devaient payer à ce dernier les cens, usages et redevances accoutumés. Toutefois, à l'exemple de tout tenancier censitaire, les consuls pourraient, avec l'autorisation du seigneur direct, aliéner tout ou partie de cette dernière catégorie d'immeubles, sauf en faveur de chevaliers, de clercs et de communautés laïques ou religieuses [1].

Après une interruption de plus de deux mois, les ventes reprirent dans la grande juiverie. Le 21 décembre 1307, les consuls de la Cité se rendirent acquéreurs de cinq nouvelles maisons. Trois de ces maisons, estimées 45 livres, avaient appartenu à Samuel-Vidal de Lescaleta. La quatrième, estimée 20 livres, avait appartenu à Salomon de Saverdun. Quant à la cinquième, évaluée 20 livres également, elle avait servi d'habitation à Vidal Geyssier. Ces cinq maisons furent vendues en bloc 92 livres tournois. La vente fut ratifiée par Gérard de Courtonne, le 21 décembre [2], et par le roi le

1. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, pièces justif., pp. 565-573. Du Mège a utilisé cet acte dans son *Mémoire sur quelques inscriptions hébraïques découvertes à Narbonne* (*Mémoires publiés par la Société des antiquaires de France*, t. VIII, pp. 342-344), mais en estropiant affreusement les noms des Juifs y contenus.

Les consuls de la Cité versèrent le prix d'achat des dix-neuf immeubles qu'ils avaient achetés, soit la somme de 862 livres 10 sous tournois, à Bernard Raseire, le 13 octobre 1317 (A. Blanc, *op. cit.*, pp. 577-579).

2. Archives communales de Narbonne, 1er thalamus, f° 297 : « ... Samieli Vitalis de Scaleta, Judeus comorans in Judaicis predictis, tres domos sitas infra Curtatam dictam Regis Judei, extismatis (*sic*) per dictos probos homines quadraginta quinque libras, confrontatas de meridie in Curtada, de aquilone in carraria.

Item Salamon de Savarduno, Judeus de Judaicis predictis, quoddam hospicium exti-

22 décembre ; Philippe le Bel confirma en même temps les opérations du 11 octobre [1].

Le 2 janvier 1308, la maison de Dieulosal Vidal fut adjugée à Pierre Delport, citoyen de Narbonne, au prix de 26 livres tournois de bonne monnaie [2]. Le lendemain, 3 janvier, les liquidateurs royaux déployèrent une grande activité. Il est vrai que l'un des sous-commissaires royaux, Bernard Sanche dit Raseire, varlet du roi, se rendit acquéreur de trente-cinq lots d'immeubles ayant appartenu aux Juifs vicomtaux pour la somme de 3,692 livres tournois [3].

matum per dictos probos homines decem libras, confrontatum de circio et meridie in viis.

Item Vitalis Gipserii, de Judaycis predictis Judeus, aliud hospicium extimatum per dictos probos homines viginti libras, confrontatum de circio et aquilone in viis. »

Voy. analyses de cet acte dans l'*Inventaire des Archives communales de Narbonne*, *série AA*, pp. 31-32, et dans Blanc, *op. cit.*, pièces justif., pp. 576-577.

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 277-279 : cf. *Invent. des arch. mun. de Narb.*, *série AA*, pp. 18-19 ; C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, pp. 174-175 ; S. Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 48, n° LV.

2. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 280-281 : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, pp. 49-50, n° LVII.

3. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 281-286 : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, pp. 50-53, n° LXI.

Cet acte de vente du 3 janvier 1308 comprend en réalité 38 lots, dont 35 ayant appartenu à des Juifs vicomtaux et 3 à des Juifs archiépiscopaux (n°s 7, 8, 38). Le montant de l'achat de Bernard Raseire s'éleva à 3,883 livres, soit 3,692 pour des immeubles de la grande juiverie et 191 pour des immeubles de la petite juiverie.

Voici l'énumération des 38 lots acquis par Bernard Raseire : 1. Maison de Bonjudas de Mazères, au prix de 85 livres. — 2. Maison avec four et cinq portails, au rez-de-chaussée, des frères Samuel-Vidal et Samuel-Bonmacip de Lescaleta, au prix de 110 livres. — 3. Deux maisons attenantes de Meïr Cohen, fils de feu Abraham de Perpignan, au prix de 180 livres. — 4. Maison de Salomon de Montpellier, au prix de 100 livres. — 5. Cinq maisons attenantes de Durand de Sommières, Bonjudas de Millau, Vidal de Sommières, Dieulogar de Béziers et de Joseph, de Salomon de Melgueil et de Moïse Falcanas, au prix de 420 livres. — 6. Maison de Samuel-Bonmacip de Lescaleta, comprenant huit portails, au prix de 82 livres. — 7. *Usage annuel de 2 livres que Dieulosal de Florensac, Juif de Belvézé, prélevait sur la maison de Pierre de Cuxac, « fustier », et de son frère, au prix de 150 livres.* — 8. *Vigne que Moïse Sagrassa, Juif de Belvézé, possédait au lieu dit « A Gasanhapas », au prix de 26 livres.* — 9. Maison d'Astruc d'Alet, au prix de 15 livres. — 10. Maison de Vidal Bourdel, au prix de 70 livres. — 11. Maison d'Astruc Négrel, au prix de 15 livres. — 12. Maison de l'Aumône des Juifs, au prix de 30 livres. — 13. Maison de Bonjudas Sescaleta, au prix de 8 livres. — 14. Petites Écoles des Juifs, au prix de 350 livres. — 15. Maison d'Astruc de Surgières, au prix de 20 livres. — 16. Maison de Moïse Bonafous, au prix de 20 livres. — 17. Trois maisons attenantes de Bondia de Surgières, au prix de 80 livres. — 18. Maison d'Astrugue de Provence, *alias* Léone, au prix de 20 livres. — 19. Écoles Vieilles des Juifs, au prix de 620 livres. — 20. Maison de Vidal Navarrés, au prix de 30 livres. — 21 Bains des Juifs, au prix de 61 livres. — 22. Maison de Samuel-Bonmacip de Lescaleta, au prix de 40 livres. — 23. Maisons de Davin de Naufagim, au prix de 310 livres. — 24. Maison de Samuel-Vidal de Lescaleta, au

IX. — Il va sans dire que la liquidation des immeubles des deux juiveries narbonnaises ne laissa pas le vicomte et l'archevêque indifférents. Bien loin de là : ces deux seigneurs s'élevèrent avec force contre les opérations spoliatrices du pouvoir royal, et dès le premier jour, lui intentèrent un procès devant le Parlement. Philippe le Bel leur fit savoir, dans le courant de 1306, que cette cour s'occuperait de leur instance au jour de la sénéchaussée de Carcassonne [1].

L'archevêque obtint du roi la promesse que les biens de ses Juifs « originaires » lui seraient restitués. Mais le moyen de distinguer entre les Juifs nés dans la ville et les Juifs venus d'ailleurs ! Là encore il y avait matière à procès : le roi et l'archevêque n'étaient-ils pas en désaccord sur l'origine du plus riche juif de Belvézé et sur celle de son frère ? Le baile archiépiscopal présenta les lettres royales à Gérard de Courtonne, mais ce dernier, très embarrassé, renvoya les parties devant le Parlement [2].

Voyant que malgré leur instance en Parlement, les ventes des immeubles de leurs Juifs se poursuivaient de plus belle, Amauri II et Gilles Aicelin renouvelèrent leurs doléances au roi ; ils réussirent à en obtenir des lettres de surséance qui suspendaient la liquidation jusqu'au 30 novembre 1307. Ce sursis donna des inquiétudes aux consuls relativement à la validité de l'acte d'achat du 11 octobre 1307, et bien que l'expédition de cet acte fût parfaitement régulière, ils en demandèrent confirmation à Gérard de Courtonne, qui la leur accorda, le 6 décembre 1307, c'est-à-dire peu de jours après l'expiration du délai accordé à l'archevêque et au vicomte [3].

A la fin de l'année 1307 ou au commencement de 1308, le Parlement se décida à s'occuper du procès pendant entre le roi et les

prix de 201 livres. — 25. Douze rez-de-chaussée ayant appartenu à Momet Tauros, « roi des Juifs », au prix de 61 livres. — 26. Maison d'Isaïe d'Aix, au prix de 30 livres. — 27. Maison de Samuel-Bonmacip de Lescaleta, au prix de 35 livres. — 28. Neuf rez-de-chaussée ayant appartenu à Moïse Bonafous, au prix de 160 livres. — 29. Maison de Salomon Aliazar, au prix de 46 livres. — 30. Maison d'Avignonne, au prix de 45 livres. — 31. Maison de Bonisaac de Lunel, mari de Estelle, au prix de 100 livres. — 32. Cinq portails au rez-de-chaussée de Samuel-Vidal de Lescaleta, au prix de 85 livres. — 33. Trois ouvroirs de l'Aumône des Juifs, au prix de 70 livres. — 34. Trois maisons de Bonéfant de Béziers, au prix de 70 livres. — 35. Maison de Bonafous de Nafagim, au prix de 12 livres. — 36. Maison de David de Melgueil, au prix de 100 livres. — 37. Maison de Vidal de Melgueil, au prix de 50 livres. — 38. *Maison de David Cohen, Juif de Belvézé, sise à Belvézé, au prix de 15 livres.*

1. Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 523.
2. *Ibid.*
3. A. Blanc, *op. cit.*, t. II, 1re partie, pp. 574-576.

seigneurs des deux juiveries narbonnaises. Le sénéchal de Carcassonne transmit un ordre de citation à ce sujet au baile royal du Narbonnais [1]. Peu de temps après, le Parlement décida que les biens confisqués sur les Juifs de Narbonne resteraient provisoirement entre les mains du roi, sous séquestre, jusqu'au règlement définitif de l'affaire, et qu'à cet effet, il en serait dressé un inventaire détaillé [2].

Cet arrêt du Parlement n'interrompit nullement la liquidation des biens des Juifs narbonnais. Les commissaires royaux rivalisaient de zèle, au grand mécontentement du vicomte et de l'archevêque. Aux plaintes de ces derniers, les liquidateurs répondaient que leurs opérations étaient conformes à la légalité et au droit. C'est notamment dans ce sens que Gilles Aicelin et Amauri II avaient reçu des réponses du procureur royal de la sénéchaussée de Carcassonne, de Gérard de Courtonne et du viguier de Béziers.

Le 20 janvier 1309, le Parlement confirma, en la complétant, sa précédente décision : les immeubles des Juifs expulsés resteraient provisoirement en la main royale, mais le roi ne pourrait les aliéner jusqu'à ce qu'une enquête ait déterminé les droits respectifs des parties. Le roi continuerait à en prélever les revenus et la justice royale procéderait à l'enquête. Le vicomte et l'archevêque s'étaient plaints vivement des procédés un peu brutaux de Gérard de Courtonne. Le Parlement décida d'entendre ce dernier. Quant aux meubles et aux créances des Juifs, ils devaient rester aussi sous séquestre : les agents royaux ne liquideraient que ce qui ne pourrait être conservé [3].

L'arrêt du 20 janvier 1309 [4] n'accordait pas satisfaction aux plaignants. En somme, le roi restait libre de poursuivre les ventes et d'en encaisser le produit. Si, dans la suite, le vicomte Amauri II obtint du roi quelque compensation, ce n'est qu'à la faveur de circonstances exceptionnellement opportunes [5]. Philippe le Bel ayant résolu de construire un port de mer à Leucate dans la vicomté de Narbonne, fut obligé de conclure à cet effet, un traité de pariage

1. Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 523 v°.

2. *Ibid.*, f° 523.

3. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 290-291 : *Hist. de Lang.*, t. X, *Preuves*, cc. 483-484 : cf. Boutaric, *Actes du parlement de Paris*, n° 3491 A ; Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 59, n° LXXIII ; *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 293, n. 1 ; L. Delisle, *Gilles Aicelin, archevêque de Narbonne et de Rouen*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXII, p. 493.

4. Boutaric et Luce donnent à tort la date du 13 janvier : la sentence fut rendue le lundi après l'octave de l'Épiphanie, par conséquent le 20 janvier.

5. Voy. notre étude sur *Amauri II, vicomte de Narbonne*, 2e partie, chap. 1er, § v.

avec Amauri II, le 7 avril 1309. Habilement, le vicomte subordonna la conclusion de ce pariage au règlement du procès pendant entre lui et le roi au sujet de ses Juifs [1].

Philippe le Bel dut consentir à une transaction, qui dédommageait largement le vicomte. Le 5 juin 1309, Amauri II « pour le bien de la paix et de la concorde » se résigna « par pure libéralité de son âme » à faire abandon au roi de tous les droits qu'il pouvait avoir sur les créances, meubles et immeubles ayant appartenu à ses Juifs. Le vicomte fit payer sa « libéralité » 5,000 livres de petits tournois, de bonne et forte monnaie. En outre, le vicomte se fit restituer quelques immeubles qui n'avaient pas encore été vendus : les trois maisons des enfants de Salomon de Melgueil, attenantes au palais vicomtal, la maison d'Astruc Quatre et un champ de trois « moujades » que Samuel Sécal possédait au tènement de Livière. Enfin, Amauri retenait les oublies, les cens et autres droits qu'il prélevait sur les immeubles de ses Juifs, et aussi tous les droits royaux qu'il exerçait sur sa juiverie [2].

Par la confiscation de 1306, le vicomte avait été frustré d'un capital de plus de 4,000 livres : il fut donc convenablement indemnisé par l'allocation de 5,000 livres. De plus, le vicomte continua à percevoir en quelque sorte les intérêts de son premier capital, puisqu'il continua à exiger les mêmes redevances qu'auparavant des nouveaux détenteurs des immeubles de sa juiverie, et comme ces tenanciers s'y refusaient, le roi leur fit savoir, en 1310, qu'ils devaient se soumettre à toutes les servitudes dont leurs tenures étaient grevées depuis longtemps à l'égard du vicomte [3]. En somme, Amauri II pouvait se déclarer suffisamment dédommagé, car les sommes réalisées par les liquidateurs royaux sur la vente des immeubles de sa juiverie venaient finalement prendre place dans les coffres de son palais.

Quant à l'archevêque, il semble bien qu'il n'ait obtenu aucune sorte de compensation. Le 18 avril 1313, Philippe le Bel laissa

1. *Ibid.*, pièce justif., n° XIII : « Est eciam conventum et concordatum inter dominum regem et nos quod, antequam ipse vel gentes sue pro eo apprehendant possessionem predictorum, que sibi communicare debemus, questionem inter eum et gentes suas ex una parte et nos ex alia super bonis Judeorum, qui tempore generalis capcionis erant residentes in terra nostra, faciet terminari breviter et de plano jure vel concordia. »

2. La transaction du 5 juin 1309 fut l'objet de deux actes distincts, l'un délivré au nom du vicomte (Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 291-293), l'autre au nom du roi (*Amauri II, vicomte de Narbonne*, pièce justif., n° XIV : cf. S. Luce, *R. É. J.*, t. II, p. 61, n° LXXVIII, et *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 294, note).

3. Arch. de l'Hérault, B 9, f° 40.

entendre à l'archevêque Bernard de Farges qu'il était disposé à le dédommager des immeubles confisqués sur ses Juifs de Belvézé s'il consentait à conclure avec lui un traité de pariage semblable à celui qu'avait accepté le vicomte [1]. Mais il ne fut pas donné suite à ce projet. L'archevêque continua à soutenir son procès contre le roi, sans pouvoir obtenir du Parlement un arrêt en sa faveur. A trois reprises, le 15 mai 1314, le 13 mars 1316, le 3 juin 1318, le Parlement décida, sur avis conforme du procureur royal, qui estimait insuffisante l'instruction de cette affaire, de la continuer en l'état jusqu'au jour de la sénéchaussée de Carcassonne [2]. Les revendications de l'archevêque aboutirent donc à un échec complet.

X. — Parallèlement à la vente des immeubles confisqués sur les Juifs narbonnais, s'effectua une autre opération, assurément plus délicate et plus compliquée : le recouvrement des créances juives. Les receveurs royaux se trouvèrent en présence de deux catégories de débiteurs : les débiteurs bénévoles et les débiteurs récalcitrants. Le recouvrement des créances dégénéra en une véritable inquisition fiscale.

Voyons d'abord ce qui se passa à l'égard des débiteurs qui franchement reconnurent leurs dettes et se déclarèrent prêts à les acquitter entre les mains des receveurs royaux. Parmi les débiteurs des Juifs narbonnais, se trouvaient les consuls du Bourg : ces derniers avaient emprunté, le 4 août 1304, à Samuel-Bonmacip de Lescaleta et à Vidal Mossé 33 livres 6 sous 8 deniers tournois, valant 100 livres de monnaie faible, et le 22 décembre 1304, à David-Vidal de Melgueil et Bondia de Surgières 8 livres 6 sous 8 deniers tournois, valant 25 livres de monnaie faible. Le 24 décembre 1306, les consuls du Bourg versèrent le montant de ces deux créances à Bernard Raseire, marchand de Narbonne, député au recouvrement des créances juives par Gérard de Courtonne et le lieutenant du sénéchal de Carcassonne. La première créance de 100 livres de monnaie faible comportait un supplément de 25 livres à titre d'intérêt [3], la seconde créance de 25 livres, un supplément de 6 livres 5 sous [4]. Les consuls du Bourg obtinrent remise des intérêts [5].

1. Invent. ms. des arch. de l'archev. de Narb., t. I, f° 158 v°.

2. Arch. mun. de Narb., pièce non inventoriée ; vidimus de 1318.

3. A. Blanc, *Livre de comptes de Jacme Olivier*, t. II, 1re partie, pièces justif., pp. 559-560.

4. *Ibid.*, p. 560, n. 1.

5. Pour ces deux créances du 4 août 1304, il y a encore deux quittances, outre celles du 24 décembre 1306. Ces deux nouvelles quittances furent délivrées, le 21 juin 1311,

Poursuivant leurs opérations, les commissaires royaux obligèrent le procureur de l'hôpital des pauvres du Bourg et Bertrand Calvet, laboureur de Narbonne, à verser entre leurs mains le montant de la dette que Bertrand Calvet et Guillaume Raynès, donat de l'hôpital, avaient contractée à l'égard de Bondia de Surgières. Bertrand Calvet paya d'abord à lui seul la totalité de la dette, soit 45 sous 2 deniers tournois, puisque le 1er décembre 1313, il déclara avoir reçu du frère Guillaume Lafont, procureur de l'hôpital, sur l'ordre des consuls du Bourg, 22 sous 7 deniers tournois, soit la moitié de la créance remboursée[1].

XI. — Tant que les receveurs royaux se trouvèrent nantis de titres de créance absolument probants, leurs opérations de recouvrement s'effectuèrent sans la moindre difficulté. Mais à l'égard de toute une catégorie de débiteurs, le fisc royal ne put s'aider que de titres insuffisants, de simples notes ou même de vagues soupçons. Pour faire la preuve de ces dettes, les commissaires durent recourir à des informations indiscrètes et tracassières. Procédant pour ainsi dire à l'aveuglette, sur de simples indications, ils en arrivèrent rapidement à voir dans tout habitant de la Cité un débiteur des Juifs expulsés.

Les citadins narbonnais se lassèrent vite des tracasseries des collecteurs royaux. Ils élevèrent la voix, et le 11 janvier 1309/10, Philippe le Bel apporta des restrictions au recouvrement des créances. Les commissaires royaux ne devaient pas exiger le remboursement des vieilles créances, — et le roi entendait par là les créances remontant à plus de vingt années, — attendu qu'il n'était pas croyable que les Juifs eussent accordé à leurs débiteurs un si long délai de paiement. Toutefois, ces vieilles créances devaient être recouvrées, s'il apparaissait que les Juifs en poursuivaient le recouvrement à la veille de leur expulsion. Cette réserve faite, les débiteurs de vieilles créances n'avaient qu'à jurer qu'ils s'en étaient déjà acquittés pour échapper à toute poursuite. Naturellement la présentation de la quittance mettait les anciens débiteurs

aux consuls du Bourg et à leurs clavaires par le même Bernard Raseire. Les quittances du 24 décembre 1306 portaient que les consuls se remettaient au roi du soin de fixer le montant des sommes à verser, en tenant compte des variations monétaires survenues depuis 1304. Or, les quittances du 21 juin 1311 convertissent les 100 livres de la première créance en 42 livres 18 sous 4 deniers (*ibid.*, p. 560) et les 25 livres de la deuxième créance en 10 livres 14 sous 7 deniers (*ibid.*, pp. 560-561, note).

1. *Ibid.*, t. II, 2e partie, pp. 719-720.

à l'abri de toute réclamation. A défaut de cette présentation, la mention dans les livres de comptes des Juifs expulsés du remboursement de la créance devait être tenue pour preuve suffisante. Si la dette était modique, de dix livres environ, et si le débiteur jouissait d'une bonne renommée, la déposition d'un seul témoin et le serment du débiteur devaient suffire aux agents du fisc. En outre, ceux-ci ne devaient pas exiger les intérêts, mais seulement le capital. Ils ne devaient pas incarcérer les débiteurs qui leur offraient de s'acquitter sur leurs biens, ni user de violences à leur égard. De plus, ils devaient laisser en liberté ceux qui interjetaient appel de leurs sentences, surtout quand cet appel leur apparaissait légitime. Enfin, ils devaient remplir leur mission sans provoquer la moindre plainte[1].

Il ne semble pas que les receveurs royaux se soient conformés strictement aux prescriptions ci-dessus et, notamment, à la dernière. Peu de temps après, nous voyons les consuls de Narbonne protester avec indignation contre les excès des commissaires députés par le roi au recouvrement des créances juives : ces commissaires violaient la coutume narbonnaise suivant laquelle tout créancier qui, nanti d'un acte public, laissait s'écouler un intervalle de dix ans après l'échéance du prêt, sans en réclamer le remboursement en justice, perdait le droit de le faire dorénavant, à moins que, dans cette période décennale, le créancier ou son débiteur n'eussent été l'un ou l'autre mineurs ou absents du pays. Le 17 janvier 1310-11, Philippe le Bel ordonna à ses commissaires de faire aux consuls « complément de justice[2] ».

Les commissaires se rendirent même tellement insupportables que les consuls supplièrent le roi Louis X Hutin de les révoquer et au besoin de les faire punir. Le roi se rendit à leurs prières, ainsi qu'à celles de nombreuses communautés du Languedoc, le 1er avril 1315 : il consentit à interdire la recherche des dettes, sauf le cas où elles paraîtraient tellement claires, — par exemple, si elles donnaient lieu à un aveu en justice par devant les commissaires à ce députés, — que le recouvrement s'en imposât. Ce recouvrement était confié au sénéchal ou au trésorier royal et devait s'effectuer sans aucun frais pour le débiteur[3].

1. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 325-326 ; cf. C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, p. 75, et Saige, *op. cit.*, p. 100.

2. Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, pièces justif., pp. 659-660.

3. Arch. mun. de Narb., AA', 71, 1er thalamus, f° 109, 2e thalamus, f° 85 ; Bibl. nat., Collection Doat, t. 51, f°s 406-414, et Bibl. mun. de Toulouse, ms. 626, f° 428 (Copies d'après les archives consulaires) ; Arch. nat., JJ, 52, f°s 11-12 : Publ. : *Ordonnances*

Sous le règne de Louis X Hutin, les recherches relatives aux débiteurs des Juifs expulsés se firent avec moins d'âpreté que sous le règne précédent. D'ailleurs, les résultats de ces recherches avaient été pour le pouvoir royal une complète déception. Les bénéfices réalisés par ces opérations avaient été presque illusoires. La royauté en vint à regretter l'expulsion de 1306, et le 19 juillet 1315, Louis X rappela les Juifs dans son royaume [1].

Mais ce rappel impliquait-il la réprobation de la mesure de 1306? Le décret d'expulsion étant rapporté, il semblait que sa conséquence immédiate, la confiscation des biens des Juifs, eût dû être également abolie, ou, tout au moins, suspendue. La royauté recourut à un moyen terme. Le 28 juillet 1315, Louis X enjoignit à ses sénéchaux de faire exécuter les débiteurs des Juifs et d'abandonner le tiers des créances recouvrées aux syndics des Juifs rentrant en France [2].

Les poursuites contre les débiteurs des Juifs reprirent donc de plus belle. A Narbonne, on réduisit les récalcitrants à résipiscence en les jetant dans une prison spéciale, que les habitants désignèrent par la dénomination très expressive de prison de « Malepague [3] ».

Le 22 mai 1318, Philippe V le Long révoqua les commissaires préposés au recouvrement des créances juives, à l'exception de Philippe de Mornai et de Guillaume Courteheuse, et prescrivit aux sénéchaux de Toulouse et de Carcassonne de connaître des affaires concernant les Juifs. Le lendemain, 23 mai, le roi enjoignit à ces mêmes sénéchaux de déduire dans les recettes les intérêts du capital et de veiller à ce qu'il ne fût pas exigé d'intérêt au-dessus de 2 deniers par livre la semaine [4], soit 43 0/0 l'an.

Les commissaires royaux ne se bornaient pas à rechercher les débiteurs des Juifs : ils recherchaient également leurs dépositaires, c'est-à-dire les personnes qui avaient reçu des Juifs avant leur expulsion certaines valeurs en dépôt. Le 15 mars 1307, Philippe le Bel avait mandé à Gérard de Courtonne de découvrir les recéleurs des biens ayant appartenu aux Juifs et de les faire punir sévèrement [5].

des rois de France, t. I, f° 553 ; A. Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, pièces justif., pp. 811-814. Cf. *Invent. des arch. mun. de Narb.*, *série AA*, p. 14, 2e col., et p. 45, 1re col. ; C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, pp. 175-176.

1. A Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, pièces justif., p. 801.

2. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 330-331.

3. A. Blanc, *op. cit.*, p. 780 : « La prison de Malepague fu ordenee pour mestre Giraut de Courtonne pour mettre en prison les debteurs des Juys. »

4. *Ibid.*, pp. 800-802. Bibl. nat., collection Doat, t. 52, fos 25-28.

5. Saige, *op. cit.*, p. 273 : « Ceterum, cum per quosdam officiales notarios et ser-

Dans l'affaire que nous allons examiner, il s'agit d'une chose un peu différente. Me Benoît Brocard, député par le roi pour recouvrer les créances des Juifs et des Lombards, — les Lombards établis à Narbonne étaient pour la plupart originaires de Pistoia, — avait confié en dépôt à quelques Narbonnais certaines sommes provenant de ce recouvrement. Il avait remis, notamment, à Jean Beucet, baile de Narbonne, 900 florins d'or à l'agnel et 500 tournois d'argent. Les florins provenaient, sans aucun doute, de créances lombardes et les tournois de créances juives. Jean Beucet recéla les 900 florins et les 500 tournois avec la complicité de sa femme, de sa servante Marthe et d'un certain Benoît de Narbonne. Qu'une domestique fût au courant du recel, c'était de la part du receleur une grande maladresse.

Les commissaires réformateurs, Jean, comte du Forez, et Raoul, évêque de Laon, furent avisés de l'affaire. Se voyant découvert, l'ancien baile Jean Beucet fit des aveux complets : il déclara regretter son acte d'infidélité et supplia les commissaires d'accepter, en son nom et au nom de ses trois complices, 300 livres de petits tournois à titre de composition. Le 5 juin 1318, à Gaillac, en Albigeois, les réformateurs acquiescèrent à sa proposition, mais ils le privèrent, en outre, du droit d'exercer à jamais la charge de baile royal de Narbonne[1].

Malgré les avertissements réitérés du pouvoir royal, les receveurs députés au recouvrement des créances juives persistaient à se rendre intolérables auprès des habitants de Narbonne. Un grand nombre de notables narbonnais porta plainte aux consuls. Ces derniers, le 22 mars 1319, se présentèrent à la maison où étaient centralisées les sommes versées par les débiteurs des Juifs narbonnais et requirent les commissaires royaux, Pierre Bervenha, notaire royal de Béziers, et Jacques Jacmé, receveur, préposés au recouvrement des créances juives, de leur délivrer copie de leurs lettres de commission et d'observer dans l'exercice de leurs fonctions les règlements édictés à ce sujet par Louis X Hutin et confirmés par Philippe V le Long.

vientes nostros, ac nonnullos alios qui bona Judeorum recelasse dicuntur, multe fraudes circa negotium facte fuerint, prout intelleximus inquirendi super premissis per vos, vel deputandos a vobis, bonaque recelata, distracta vel alienata, qualitercumque in prejudicium nostrum seu damnum per dictas personas, vel alios quoscumque capiendi, levandi et explectandi pro nobis, necnon personas illas, quas in premissis vel eorum aliquibus fraudes comisisse sciveritis, civiliter puniendi vobis plenarie concedimus potestatem. »

1. *Ibid.*, pp. 331-333 : cf. C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, p. 176 ; Saige, *op. cit.*, p. 104.

Les consuls firent savoir, en outre, aux receveurs que, s'ils n'en recevaient pas satisfaction, ils s'adresseraient aux enquêteurs réformateurs ou, à leur défaut, au roi lui-même. Et pour mettre les deux receveurs dans l'impossibilité d'alléguer leur ignorance des ordres royaux, ils leur en firent lire la teneur par un notaire. Les receveurs demandèrent aux consuls copie de leur requête, pour en délibérer, leur assignant pour y répondre le lundi suivant; puis, à leur tour, donnèrent copie aux consuls de leurs lettres de commission[1].

Poursuivant leurs démarches, les consuls obtinrent du sénéchal de Carcassonne, le 27 mars 1318-19, la promesse formelle que Pierre Bervenha et Jacques Jacmé n'exigeraient le remboursement des sommes empruntées aux Juifs que si ces dettes étaient « claires et liquides », et qu'enfin, ils observeraient les prescriptions royales relatives à leur recouvrement. Le lendemain, 28 mars, à Narbonne, dans la maison des recettes juives, les consuls présentèrent les lettres patentes du sénéchal aux deux receveurs précités. Ceux-ci se déclarèrent prêts à obtempérer aux ordres du sénéchal et à observer les prescriptions royales[2].

Les commissaires délégués durent continuer leurs mêmes errements, puisque, le 29 mars 1320, le roi Philippe V le Long manda au sénéchal de Carcassonne, sur les réclamations pressantes des consuls narbonnais, de cesser toute poursuite contre les débiteurs des Juifs, à moins que leurs dettes ne fussent « claires et liquides » ou avouées par les intéressés[3]. Le 25 juillet 1321, le même roi prescrivit expressément et à nouveau au sénéchal, à la prière des consuls narbonnais, de contraindre les receveurs des dettes à ne poursuivre les débiteurs des Juifs, pour dettes contractées à l'égard des Juifs avant leur expulsion, que si elles apparaissaient indubitables ou étaient reconnues par les débiteurs[4].

Il semblait que ce dernier mandement de Philippe V le Long allait mettre un terme aux abus et aux tracasseries des collecteurs royaux : il n'en fut rien. C'est alors que plusieurs habitants de Narbonne résolurent de faire appel à une assemblée de personnes compétentes en la matière, à la Chambre des comptes de Paris. Dans la pétition qu'ils présentèrent à cette Cour, les habitants de Narbonne affirmaient que les commissaires députés par le roi dans la sénéchaussée de Carcassonne au recouvrement des créances

1. A. Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, pièces justif., pp. 811-814.
2. *Ibid.*, pp. 814-816.
3. Saige, *op. cit.*, pièces justif., pp. 333-334 : cf. C. Port, *op. cit.*, p. 176.
4. A. Blanc, *op. cit.*, t. II, 2e partie, pièces justif., pp. 816-817.

juives, ne cessaient de les molester au sujet de créances qui avaient été liquidées avant l'expulsion générale de 1306.

Le 17 octobre 1325, Charles IV le Bel écrivit aux agents députés sur l'affaire des Juifs de la sénéchaussée de Carcassonne et au sénéchal lui-même : il leur mandait qu'au sujet des dettes contractées à l'égard des Juifs avant leur première expulsion, — à l'exception, toutefois, des reliquats qui restaient entre les mains des receveurs royaux à ce députés ou des acquéreurs d'immeubles ayant appartenu aux Juifs expulsés, et à l'exception encore des créances formellement reconnues en justice ou des transactions conclues à leur endroit, — ils se gardassent à l'avenir de molester les débiteurs et restituassent sans frais ni difficultés d'aucune sorte les biens qu'ils pourraient avoir saisis de ce chef[1].

L'ordonnance du dernier Capétien paraît avoir clos cette affaire délicate et épineuse du recouvrement des créances juives : en tout cas, aucun document n'a recueilli l'écho des doléances qu'ont pu émettre les Narbonnais au sujet des recherches des commissaires, postérieurement aux lettres royales du 17 octobre 1325.

XII. — Malgré les ordonnances de rappel dont bénéficièrent les Juifs dans le courant du XIVe siècle, les pernicieux résultats de la grande expulsion de 1306 restèrent acquis. La double conséquence de cette mesure, la confiscation des immeubles et des créances ayant appartenu aux Juifs narbonnais, empêcha les quelques Juifs qui revinrent à Narbonne dans la suite de reconstituer les deux communautés dissoutes.

Une partie des Juifs expulsés de Narbonne s'était réfugiée dans les royaumes avoisinants, notamment, dans les pays soumis à l'autorité du roi de Majorque et plus particulièrement, dans le comté de Roussillon et la baronnie de Montpellier. C'est ainsi que Bonmacip de Narbonne, Vidal de Melgueil, frère de Salomon ben Moïse de Melgueil, Joseph ou Jusse, de Narbonne, Astruc fils de Salomon de Montpellier s'établirent dans la ville de Montpellier[2].

Un grand nombre de Juifs expulsés de France se réfugièrent dans les États de la couronne d'Aragon, et surtout dans les pays catalans[3]. Il est probable que, parmi ces Juifs, se trouvaient

1. *Ibid.*, pp. 832-833.

2. Salomon Kahn, *Les Juifs de Montpellier au moyen âge*, dans *R. É. J.*, t. XXVIII, pp. 118 et 119.

3. Des Juifs français s'établirent dans les juiveries de Barcelone (J. Amador de los Rios, *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal*, Madrid, 1875-1876, 3 vol. in-8°, t. II, p. 151, n. 4 : Archives de la couronne d'Aragon,

beaucoup d'anciens membres des communautés narbonnaises.

Et maintenant, combien d'anciens Juifs de Narbonne profitèrent-ils de l'ordonnance de rappel du 8 novembre 1315 pour rentrer à Narbonne ? Assurément, le nombre dut en être très restreint. Un Juif nommé David mourut à Narbonne, le 8 novembre 1321[1]. La chronique de Saint-Paul de Narbonne rapporte qu'en l'année 1322, beaucoup de Juifs étant rentrés dans le royaume avec la permission du roi, plusieurs furent tués à Toulouse, à Mirande et ailleurs[2].

S'il revint beaucoup de Juifs à Narbonne après l'ordonnance de 1315, ils n'eurent pas longtemps à y rester : sept ans après, en 1322, ils furent contraints de reprendre le chemin de l'exil[3]. Rappelés par le Régent en 1359[4], ils rentrèrent en France dans le courant de 1367[5]. Dans les années qui suivirent, la Cité de Narbonne vit revenir, sans doute, quelques exilés. Le 16 février 1372, deux Juifs ayant traversé le territoire de la châtellenie de Marcorignan sans payer à l'abbé de Fontfroide, seigneur du lieu, la leude ou droit de péage, furent condamnés à 3 livres un denier tournois d'amende[6].

De l'examen des actes du dernier quart du XIVe siècle, il ressort que la plupart des Juifs qui s'installèrent à Narbonne vers cette époque étaient plutôt de pauvres gens que de riches banquiers ou propriétaires. Et cela s'explique aisément. Les Juifs narbonnais qui, après la mesure spoliatrice de 1306, s'étaient réfugiés sous la domination paternelle des rois de Majorque ou d'Aragon, se souciaient très peu de retourner dans un pays où ils ne possédaient plus rien et où on ne les rappelait que pour les chasser et les dépouiller bientôt après. De plus, ceux de ces Juifs qui, à la faveur de circonstances favorables, avaient réussi à reconstituer en partie leurs fortunes répugnaient plus que les autres à quitter les juiveries hospitalières d'outre-mont.

registre 203, f° 189 v°), de Monclus (reg. 204, f° 34), de Lérida (reg. 204, f° 35). Les archives vicomtales de Narbonne renfermaient un acte où il était question de passage de Juifs venant d'Espagne (Bibl. nat., collection de Languedoc, t XIX, pp. 3-11, copie d'un petit inventaire des archives de la vicomté de Narbonne, n° 40 : cet acte sans date était coté n° 561, L 12). Il s'agit là, sans doute, de Juifs réfugiés au delà des Pyrénées et qui, autorisés à rentrer en France, traversèrent la vicomté.

1. Il a été question plus haut de son épitaphe (chap. V, § IX).

2. *Hist. de Lang.*, t. V, c. 45.

3. *Ibid.*, t. IX, p. 1181.

4. *Ibid.*, t. IX, p. 700.

5. *Ibid.*, t. IX, p. 1181.

6. Bibl. mun. de Narb., Inventaire des titres de l'abbaye de Fontfroide, ms. 259, f° 13 v°.

On ne vit donc revenir en France que les pauvres Juifs à qui la fortune n'avait pas souri pendant leur séjour à l'étranger. Les Juifs revenus à Narbonne après 1367 devaient être dans ce cas : ils refusèrent de contribuer à la construction, dans le lit de la rivière d'Aude, d'une grande digue ou « paissière » de maçonnerie, que les consuls avaient entreprise en vue de maintenir le cours de l'Aude dans la branche passant par Narbonne. Les consuls s'en plaignirent à Charles V, qui, le 25 novembre 1375, enjoignit aux récalcitrants de verser leur part de contribution [1].

Dépourvus de toute possession immobilière, trop peu sûrs du lendemain pour ouvrir boutique de marchand, les Juifs établis à Narbonne dans le dernier quart du XIVe siècle furent réduits à chercher leurs moyens de subsistance dans la pratique du prêt à intérêt. Peut-être se laissèrent-ils aller, ainsi que leurs coreligionnaires de la sénéchaussée de Carcassonne, à exiger de leurs débiteurs des taux trop élevés. Toujours est-il que dans les instructions données à Bérenger-Vidal de Castres, consul de Narbonne, un des notables députés par la sénéchaussée de Carcassonne auprès de Charles V pour se plaindre des exactions commises par les officiers royaux, et obtenir une diminution des subsides, il est question des usures auxquelles se livraient les Juifs de la sénéchaussée [2].

Qu'y avait-il de vrai dans ces accusations? Ne faut-il pas y voir un argument à l'appui de la demande en exonération fiscale présentée par les délégués méridionaux? Ces derniers, en vue de justifier leur requête, firent au roi un exposé très pessimiste, — et apparemment exagéré, — des multiples exactions dont souffraient les populations de la sénéchaussée, et pour parfaire le tableau, ils n'eurent garde d'y omettre le vieux cliché sur l'insatiable cupidité de la race juive.

Ce qui est vrai, c'est que les Juifs de Narbonne dont nous trouvons la mention en 1383, 1384, 1389, 1390, Crescas de Lunel, Mayrot, David de Lunel, Joseph Astruc, Abraham Azac, pratiquaient le commerce de l'argent. Ils prêtaient aux marchands et aux clavaires ou trésoriers municipaux [3]. Mais il ne semble pas que des plaintes se soient élevées contre les pratiques de ces petits banquiers. Ces derniers ne devaient pas, d'ailleurs, se livrer longtemps

1. Bibl. nat., collection Doat, t. 54, f° 63 : C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, p. 177 ; Saige, *op. cit.*, p. 107.

2. « ...qui substanciam christianorum devorant... » Arch. mun. de Narb., AA, 168 : cf. *Invent. de la série AA*, p. 356, 2e col.

3. A. Blanc, *op. cit.*, t. II, 1re partie, *Livre de comptes*, pp. 71, 72, 100 ; appendice VI, p. 273 ; pièces justificatives (t. II, 2e partie), p. 1013.

à leurs petites opérations, puisqu'ils furent de nouveau chassés avec les autres Juifs du royaume en 1394[1].

Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas les expulsions de 1322 et de 1394 qui ont amené la disparition des deux communautés juives de Narbonne. C'est la grande spoliation de 1306 qui les a ruinées et définitivement extirpées.

Il est certes bien difficile de mesurer le dommage que l'exode des Juifs causa à la ville de Narbonne. Toutefois, il est incontestable, étant donnée l'activité commerciale et même agricole des Juifs narbonnais, que le dommage causé dut être considérable. Nous n'irons pas jusqu'à dire que sans l'expulsion des Juifs la décadence de la ville ne se serait pas produite. Mais nous estimons avec Célestin Port[2] que cette expulsion malencontreuse fut, avec l'ensablement du cours de l'Aude et la peste de 1348, l'une des trois grandes causes qui précipitèrent la ruine de ce grand port maritime.

En allant à l'encontre de la politique traditionnelle des deux grands seigneurs locaux, politique faite de tolérance et d'esprit pratique, le pouvoir central commit une faute impardonnable, mais dont les conséquences furent plus préjudiciables à la cité cosmopolite du Bas-Languedoc qu'aux autres parties du royaume de France.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

1. *Hist. de Lang.*, t. IX, p. 971.
2. C. Port, *Essai sur le commerce maritime de Narbonne*, pp. 168 et suiv.

LE POURIM DE SARAGOSSE

EST UN POURIM DE SYRACUSE

Parmi les fêtes locales qui doivent leur nom au Pourim biblique, aucune n'a été étudiée plus souvent que celle que l'on appelle le « Pourim de Saragosse ». Et pourtant la capitale de l'Aragon, Saragosse (*Cæsaraugusta*), n'a rien à faire avec ce Pourim, qui appartient à la ville de Syracuse en Sicile. C'est ce que nous allons démontrer.

La Meguilla hébraïque de ce Pourim ayant été souvent imprimée et traduite [1], il nous suffira d'en rappeler brièvement le contenu : Du temps du roi סאראגוסאנוס (qu'on lisait jusqu'à présent *Saragossanus* et qu'il faut lire *Saragusanus*), il était d'usage que, lorsqu'il visitait le quartier juif — celui-ci était habité par 5,000 hommes adultes —, le haham et les deux dayyanim de chacune des douze synagogues venaient processionnellement à sa rencontre en portant les rouleaux de la Loi. Cet usage avait été suivi dans les douze premières années de son règne. La treizième année, les Juifs résolurent, par respect pour la Tora, de ne lui présenter que les coffrets vides

1. Elle a d'abord paru en allemand dans L.-A. Frankl, *Nach Jerusalem*, II, 276-8, puis en hébreu, dans une plaquette intitulée מגלת סארגוסאנוס, Jérusalem, 1872, in-8° (v. Poznanski, dans *J. Q. R.*, XVIII, 187-8 ; *R. É. J.*, LIV, 306), et une seconde fois dans le נר משה de Moïse Slatki, Jérusalem, 5642, f°s 83-4 (voir l'examen détaillé de N. Brüll dans son *Jahrbuch für Geschichte und Litteratur*, VII, 37-40). Elle a pu être traduite alors en allemand dans les *Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum*, éd. A. Brüll, IV, 52-54 (avec utilisation des conjectures de N. Brüll), en italien par Ottolenghi, dans le *Vessillo*, 1886, 293-296, en français par Matalon dans la *Revue des écoles de l'Alliance israélite universelle*, I, 148-152. Elle a été de nouveau éditée en hébreu par A. Danon, dans *R. É. J.*, LIV, 134-137 (cf. p. 122), enfin par Rosanes, avec d'utiles remarques, dans דברי ימי ישראל בתורגרמה, 208-212. — Une version différente, qui mentionne de tout autres jours, se trouve dans l'ouvrage זכרון בירושלים, plusieurs fois imprimé.

des rouleaux[1]. Un Juif baptisé, Hayyim Schami (Marcus), dénonça au roi ce prétendu manque d'égards. Le roi décida de s'en assurer dès le lendemain — c'était le 17 schebat — et, le cas échéant, de tuer tous les Juifs de la ville. Dans la nuit, le prophète Elie apparut au bedeau de la synagogue, Ephraïm Baruch, et, comme le montre la suite de l'histoire, aux onze autres bedeaux, et leur annonça le malheur qui les menaçait. Les rouleaux de la Loi furent placés dans les coffrets et, quand le roi demanda à les voir, on les lui montra. Le misérable, dont la dénonciation avait ainsi été reconnue mensongère, fut puni par le roi, tandis que les Juifs bénéficièrent de sa faveur.

Par suite d'une fausse explication du nom de la fête, du titre de la Meguilla et de la désignation du roi, on a situé cet événement, qui a reçu dans la Meguilla des développements légendaires, à Saragosse. Toutefois, Rosanes[2] remarque qu'on ne sait pas qu'il y ait eu douze synagogues à Saragosse, où l'on n'en nomme que trois. Or le nombre douze jouait un certain rôle dans les communautés siciliennes ; la communauté était dirigée par douze majorenti[3]. D'autre part, le nombre des habitants juifs — cinq mille — concorde exactement avec le chiffre connu pour Syracuse. Au moment de l'expulsion des Juifs de Sicile (1492), le nombre de ceux de Syracuse est évalué à 5,000[4].

Quant au nom de סאראגוסה, il peut tout aussi bien désigner Syracuse que Saragosse. Dans les documents en italien médiéval, la cité sicilienne est appelée *Saragusa*[5]. Benjamin de Tudèle la nomme סרקוסה, סרקושה ou סרקסה[6]. Bien mieux, la ressemblance des deux noms a conduit les copistes à orthographier le nom de Syracuse avec un ט, qui ne convient qu'à *Cæsaraugusta* (שרקוסטה)[7].

1. En Orient, le rouleau de la Loi est enfermé dans un coffret de bois, d'argent ou d'une autre matière.

2. Rosanes, *l. c.*, p. 209, n. 58.

3. Voir, par exemple, Güdemann, *Erziehungswesen und Cultur der Juden in Italien*, 274, 278. — Il n'y a rien d'étonnant à ce que les douze présidents soient devenus douze synagogues. La Meguilla ne connaît du reste que le nom d'un seul bedeau, et Rosanes remarque avec raison (*op. c.*, 211, n. 62) qu'une seule synagogue figure au premier plan du récit.

4. Güdemann, *op. cit.*, 290.

5. V. Gregoria, *Bibliotheca scriptorum... in Sicilia* (Palerme, 1791-2), II, 317 (pour l'année 1424), p. 321 (1437) ; *Collezione de opere inedite* (Bologne, 1865), 212.

6. Ed. Grünhut, p. 101, l. 11 ; éd. Adler, dans *J. Q. R.*, XVIII, 623, n. 20.

7. V., par exemple, Yosippon, éd. Breithaupt, II, ch. 24, p. 156 et 158 ; une lettre d'Anatoli à Maïmonide au nom des Syracusains, dans קובץ תשובות הרמב"ם, I, 28 *c*, où, d'après l'éd. princeps des אגרות (Constantinople, 1517), il faut lire : מקהל סרקסטא ר"א מאר סיקיליאה. — Zunz, dans sa *Zeitschrift* (1823), p. 157, a déjà

Ce qui est péremptoire, c'est que ce Pourim est encore célébré aujourd'hui par les descendants des Juifs expulsés de Sicile, notamment à Salonique et à Smyrne. A Janina, on le désigne de nos jours sous le nom de Pourim de Sicile. C'est seulement parce que personne n'a songé jusqu'ici à l'équation סאראגוסה = Syracuse qu'on a eu recours à cette hypothèse singulière : ce Pourim aurait été institué à Saragosse, puis aurait passé en Sicile avec des Juifs de Saragosse et aurait été conservé précisément par les Juifs siciliens originaires de Saragosse. Le comble, c'est que les Juifs aragonais de Salonique ne connaissent pas ce Pourim[1] !

A part la Meguilla hébraïque, il existe pour cette fête commémorative un poème néo-grec, imprimé en caractères hébreux dans une plaquette assez rare : פזמונים של פורים כמנהג ייאנינה וארטה (Salonique, 5635, in-12), p. 10-13[2]. Ici aussi, ce sont des Siciliens qui sont mentionnés, par exemple à la strophe 2 : פַּ׳אטֵה פְּיֵיטֶי צִיצִילְיָיאנִי. Comme ce poème repose évidemment sur la Meguilla, elle ne nous donne pas une explication nouvelle, sans compter que le titre du roi est vocalisé סַארָאגּוּסָאנוֹס, c'est-à-dire Saragusanos, non Saragosanos[3].

signalé les textes du Yosippon et de Benjamin ; cf. encore ses *Gottesd. Vortr.*, 153. Steinschneider, dans *J. Q. R.*, X, 126, observe sur le nom סרגסטי : « of Saragossa or of Syracuse ».

1. Rosanes, *op. cit.*, 208 et 209, n. 56 ; *R. É. J.*, LIV, 122. — Qu'on me permette de signaler une autre confusion du même genre, bien qu'étrangère à notre sujet : quand le petit-fils du célèbre cabbaliste Joseph סאראגוסי assure que son grand-père fut expulsé de Sicile (Azoulaï, *Schem*, *s. v.*), il faut expliquer Saragoussi par Syracusain et ne pas supposer que sa première patrie était Saragosse (Graetz, IX³, 26 ; Schechter, *Studies in Judaism*, II, 206, n. 15). De même dans Joseph Cohen (cité dans *R. É. J.*, XVI, 44, n. 1), il ne faut pas *lire* Syracuse pour Saragosse, mais il suffit d'expliquer exactement le nom de la ville. Enfin, les familles סאראגוסי et סאראחוסי en Orient, qui célèbrent notre Pourim, sont sans doute de Syracuse, quoiqu'il ne soit pas impossible que des familles authentiquement saragossaises s'y soient associées, après que la confusion se fut répandue.

2. Du moins dans mon exemplaire, soit dit parce que celui de Neubauer (*H. B.*, XX, 28) est autrement disposé.

3. Il est inutile d'indiquer les nombreux passages de la littérature juive moderne où il est question du Pourim de Saragosse. Je tiens toutefois à remarquer que seul Zunz a évité l'erreur en se bornant à écrire (*Ritus*, p. 129, sous la date du 18 Schebat) : « Un Pourim en Sicile, qui était encore célébré à la fin du XVIe siècle dans des communautés siciliennes. » Il renvoie à Lampronti, מ, f° 137 *c* (qui cite lui-même Joseph ibn Ezra). Malheureusement, Zunz omet l'addition de Lampronti : שאביהם היו בשאראגוסה et ainsi n'explique pas que la fête, d'après J. ibn E., n'était observée que par les familles originaires de *Syracuse*. Moi-même en écrivant mes additions à la liste des jeûnes dressée par Zunz (*Monatsschrift*, XXXVIII, 521), je vis bien l'énigme, mais sans en trouver la solution. — Dans la *Jew. Encycl.*, notre fête n'a pas seulement pris place dans la liste des Pourim, mais encore elle est entrée dans l'article Saragosse.

Si Syracuse est, à n'en pas douter, le théâtre de l'événement, il est tentant d'essayer de deviner quel pourrait bien être le noyau historique qui fait le fond de la Meguilla légendaire. Malheureusement le roi n'y est pas nommé, soit intentionnellement, soit parce qu'il était déjà oublié au moment de la composition de la Meguilla. Je ne voudrais pas faire état de ce qu'il est question d'une modification apportée à l'usage dans la treizième année du règne, car l'auteur, qui imite le style biblique, s'inspire peut-être de Genèse, XIV, 4. Tandis que le jour de l'événement est attesté avec une certitude suffisante (quand on parle du 17 schebat, on songe sans doute au jour de jeûne primitif, tandis que la fête tombe le 18), les manuscrits varient dans l'indication de l'année. On trouve 5140 (1380)[1] ou 5180 (1420), c'est-à-dire que les deux cas nous transportent aux environs de 1400.

Mais que s'est-il passé? Si le roi visitait à chaque instant le quartier juif de Syracuse, on pourrait penser qu'on ne voulut pas à la fin du compte porter trop souvent les rouleaux de la Loi à sa rencontre. Mais c'est ce qu'il n'y a pas lieu d'admettre. On n'a jamais hésité à présenter les livres saints au souverain. Les Juifs étaient habitués à entendre dans cette occasion des paroles désagréables, comme celles d'un pape nouvellement élu, et quant à une attaque de la populace, la présence même du roi les garantissait contre ce danger. Par contre, nous connaissons justement en Sicile une autre circonstance où les Juifs étaient obligés d'apporter les rouleaux de la Loi et où cette contrainte leur était à coup sûr douloureuse au plus haut degré, tant à cause de ce qu'ils devaient voir et entendre qu'à cause des violences du peuple qui se déchaînaient alors et pouvaient se porter même sur les livres saints. Je songe aux sermons de conversion. La copieuse collection de documents sur l'histoire des Juifs de Sicile, éditée avec grand soin par deux prêtres, les frères Lagumina[2], contient de précieux matériaux sur cette question. Un édit du roi Martin, daté de Catane le 10 janvier 1399 (c.-à-d. 1400, l'année sicilienne commençant à cette époque le 25 mars), dispense les Juifs de Marsala d'assister aux sermons de conversion le jour de la Saint-Étienne (le premier martyr, qui aurait été lapidé par les Juifs) et à Noël[3]. Le roi y rappelle les

1. 5160 chez Rosanes, *op. cit.*, p. 211, n. 62, est une faute d'impression pour 5140, comme il ressort de la fin de la note 65. — 5188 (1428) est une conjecture de N. Brüll.

2. *Codice diplomatica dei Giudei di Sicilia* (Documenti per servire alla storia di Sicilia. Prima serie. Vol. VI et XII), Parte I, vol. I-II. Palerme, 1880-1890 (1892). Un troisième volume, qui devait suivre, n'a pas encore paru à ma connaissance.

3. Vol. I, p. 215 et suiv. (n° CLXII).

pierres et les insultes lancées par le peuple. Ailleurs, nous voyons que l'intendant de Marsala avait tout simplement enlevé ce privilège aux Juifs, qui étaient ainsi obligés de faire cette démarche odieuse, jusqu'à ce que le roi leur eût renouvelé le privilège par un édit daté de Catane, 8 décembre 1405. Mais cette exemption déplut fort aux chrétiens[1]. Ils instruisirent un procès devant le roi et prétendirent que, partie par un ordre du roi Frédéric[2], partie par un usage remontant à un temps immémorial, les Juifs étaient tenus de se rendre *avec leur Tora* chaque année, le jour de la Saint-Etienne (26 décembre), à Saint-Thomas, l'église cathédrale, pour témoigner leur respect au saint et entendre un sermon solennel[3]. Les représentants des Juifs répondirent que cette démarche était contraire à leur religion et qu'elle les exposait aux mauvais traitements; de plus, ils en avaient été dispensés par le roi. Celui-ci déféra l'affaire à l'inquisiteur Matthieu, assisté par les conseillers royaux. Puis il décida, à Catane, le 20 février 1406 (1405, ère sic.), que les Juifs seraient tenus d'assister au sermon, *mais n'auraient pas besoin d'apporter leur Tora* et ne devraient pas être maltraités.

Il n'y a pas lieu d'admettre que cette obligation n'existait qu'à Marsala et non à Syracuse. Les ordonnances depuis longtemps connues sur les sermons de conversion, celle de Turolo, 5 février 1428 (1429?), et celle de Tortose, 5 janvier 1430 (1431)[4], se rapportent à toute la Sicile. Or, si nous savons que les Juifs étaient obligés auparavant, par respect pour saint Étienne, d'apporter les rouleaux de la Tora à l'église et qu'ils recevaient à cette occasion des pierres qui pouvaient atteindre les rouleaux, il nous

1. *Ibid.*, p. 272 et suiv., n° CCVII.

2. Cet ordre ne se trouve pas dans les documents publiés par les frères Lagumina. Peut-être a-t-il été forgé *ad hoc ;* on sait qu'une autre disposition du même roi qui importait à l'Inquisition est considérée comme fabriquée. V. Lea, *History of the Inquisition*, II, 287-288.

3. Quod universi et singuli Judei in eadem terra Marsalia degentes quolibet anno in festo sancti Stephani prothomarthiris ad ecclesiam beati Thome apostoli tanquam matricem ecclesiam ejus terre ad debitum reverencie sancti Stephani predicti cum eorum theora intus et in eadem ecclesia accedere teneantur et in eadem remanere continue predicacionem ipsius prothomartiris audientur usque ad finem predicacionis ipsius. (*Ibid.*, p. 274, n° CCVIII).

4. Zunz, *Z. G.*, 495. — Le 5 février 1428 (ère moderne, pas sicilienne!) correspond au 18 Schebat 5188 (comparer la conjecture précitée de Brüll, qui calcule la treizième année d'Alphonse V). Comme les deux ordonnances ont été promulguées en Espagne et que la nouvelle année y commençait le 1er janvier, il ne serait pas impossible que la première fût de 1428 et non de 1429. Mais même en admettant cette date, il n'est pas vraisemblable qu'au moment de la délivrance, deux ans après, on ait calculé l'ancien jour de l'ordre de la persécution pour en faire une fête.

est facile d'imaginer qu'ils préférèrent n'amener avec eux que les coffrets vides.

L'institution d'une fête se rapporte-t-elle à une inspection des coffrets heureusement passée ou à un ordre royal? L'avenir nous l'apprendra peut-être[1], mais il n'importe. Ce qui est sûr, c'est que les Juifs de Sicile furent longtemps obligés de porter à l'église leurs rouleaux sacrés, exposés à d'indignes traitements physiques et moraux. Un jour, à Syracuse, une délivrance inespérée les arracha à ce martyre et ils instituèrent alors une fête, célébrée jusqu'à nos jours : le Pourim de *Syracuse*.

D. Simonsen.

1. Les frères Lagumina n'ont utilisé jusqu'à présent que les Archives de l'État à Palerme, mais non celles des villes.

LES POÉSIES INÉDITES

D'ISRAEL NADJARA

(SUITE [1])

Cette description du second livre poétique d'Israël Nadjara, qui se donne, par son titre de *Scheérit Israël mi-Zemirot Israël,* comme la deuxième collection de ses poèmes, ne serait pas complète si elle ne mentionnait pas les titres des différents poèmes. Notons seulement ici que ces titres présentent exactement le même caractère que ceux des *Z. I.* Le manuscrit des *Z. I.* avait évidemment la même disposition que celui qui forme le fond du ms. Kaufmann n° 438 et qui, d'après mon hypothèse, est de la main de Nadjara lui-même, jusque dans la division des strophes et dans celle des vers en hémistiches plus ou moins longs. Mais nous ne dirons rien de plus sur ces titres. Ils demanderaient une étude spéciale, qui devrait porter notamment sur les commencements de chants turcs, arabes, persans et espagnols qui servent à désigner la mélodie (לחן) de chaque poème. Nadjara nomme d'ailleurs, quoique en petit nombre, des commencements de poèmes hébreux indiquant les mélodies ; on en trouvera la liste dans l'Appendice A. Dans le titre de chaque poème l'air dans le chapitre duquel il se trouve est nommé à la fin. Dans le *Z. I.* aussi, quoique les poèmes de la première partie (*Olat Tamid),* qui correspond quant au fond aux quatorze chapitres du *Scheérit Israël,* ne soient pas, comme ici, divisés en chapitres d'après les airs, la majeure partie de ces quatorze modes se retrouve dans les titres des différents poèmes. L'ordre dans lequel les modes se suivent est presque le même dans les *Z. I.* que dans le *Scheérit Israël* (*S. I.*), comme on le voit par la table suivante.

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 241.

Dans le *Z. I.*[1], les poèmes suivants sont indiqués dans les titres d'après les noms des modes :

I. ראשט : N°s 1-28[2].
II. פנגיקה. Absent.
III. מאהור : N° 171.
IV. חוסייני[3] : N°s 58-96.
V. זונבולי. Absent.
VI. סאבה. Absent.
VII. שיגייא : N°s 110-158[4].
VIII. איראק : N° 152[5].
IX. אירגי. Absent.
X. נאבה : N°s 172-206[6].
XI. ניברוש : N°s 155-170[7].
XII. בושליק : N°s 100-110.
XIII. גיריא : N°s 29-53[8].
XIV. אוזאל : N°s 207-224.

Ainsi, sur les quatorze modes, quatre seulement manquent dans le *Z. I.* Ce qui caractérise le mieux les rapports entre le *S. I.* et le *Z. I.*, c'est que le premier recueil ne contient pas un seul poème qui figure déjà dans le second. Il en résulte que le poète, après avoir réuni ses petits poèmes dans la première section du *Z. I.* et les avoir envoyés à l'impression à Venise, entreprit une nouvelle collection, dont il copia ensuite les poèmes dans notre manuscrit en les classant d'après un ordre systématique. Cette seconde collection est bien plus riche que la première. Malgré les lacunes que nous avons constatées dans notre manuscrit, elle contient encore quatre cent soixante-neuf poèmes, soit plus du double de ceux du *Z. I.* (section *Abodat Israël*).

Les indications que nous avons données plus haut à la fin de chaque chapitre montrent que la petite collection imprimée des poésies de Nadjara (*P*) renferme en tout quatre-vingts numéros qui se retrouvent dans le *Scheérit Israël*. C'est donc trois cent quatre-vingt-neuf numéros que nous avons ici en plus de ceux des collections imprimées. Les poésies inédites de Nadjara, abstraction faite de nouvelles découvertes qui pourraient encore être faites, dépassent de beaucoup en étendue le contenu des deux recueils imprimés.

1. Nous voulons parler seulement de la première partie (עולת תמיד) avec ses 225 numéros.
2. Avec quelques exceptions, comme dans les autres groupes.
3. Voir aussi הוס׳ ; la fin du mot est le plus souvent ־יאני.
4. Dans les n°s 147-151, 153, 154, 157, l'air אירק (VIII) s'ajoute à שיגייא.
5. Voir la note précédente et la note suivante.
6. Les n°s 204 et 205 ont en plus אירק.
7. Deux numéros seulement, 162 et 169, n'ont que cet air ; les autres y ajoutent עאגם.
8. Je crois, en effet, que דוגייא dans les *Z. I.* est une faute pour ריגייא (= גיריא). Le correcteur qui surveillait l'impression à Venise, à la place de l'auteur qui demeurait à Damas, a pu mettre à la place d'un mot qu'il ne connaissait pas un mot qui ressemblait au néo-hébreu דוגית, pl. דוגיות.

Comme quelques numéros présentent dans *P* un texte plus complet que le ms. Kaufmann[1], il s'ensuit que le ms. qui a servi à l'édition de *P* n'avait pas ce ms. pour base et qu'Israël Nadjara, outre notre exemplaire de son second recueil poétique, en avait écrit lui-même ou fait écrire un second auquel a puisé le ms. de *P*. Je suppose qu'un examen du ms. d'Oxford[2], que Neubauer donne à la vérité comme identique au recueil imprimé, et de celui d'Amsterdam, dont il a été question plus haut, contribuerait à nous faire mieux connaître les poésies inédites de Nadjara[3].

Il nous reste encore à dire quelques mots sur le reste du contenu de notre précieux manuscrit, c'est-à-dire sur les nombreux poèmes qui couvrent une grande partie de ses feuillets et qui ne contiennent pas le *Scheérit Israël* de Nadjara. Ce sont des poèmes du même caractère que ceux d'Israël Nadjara. Dans beaucoup, l'auteur est indiqué en acrostiche et nommé de plus dans le titre. Les titres contiennent souvent les mêmes indications sur l'air et la mélodie que ceux des poèmes de Nadjara. Je n'ai pas examiné à fond ces morceaux écrits par différentes mains et je me borne à indiquer les noms des poètes qui y sont cités : Aaron (33 *b*, 55 *a*, 119 *a*. 119 *b*, 120 *b* (*quater*), 167 *a*), Abraham (31 *a*), Abtalion (31 *a*, 31 *b*, 54 *b*, 126 *a* (*bis*), 152 *a* (*bis*), Jacob (26 *b*, 85 *a*), Joseph (26 *a*), Joseph Cohen (27 *b*), Juda Abbas (עבאס, 126 *b*), Moïse (26 *b*, 40 *b*), Moïse Cohen (26 *a*), Nissim (162 *b*), Samuel (57 *a*, 162 *b*), Zeraḥya (85 *a*).

Israël Nadjara lui-même est représenté dans ces poèmes en quelque sorte étrangers du manuscrit. Le feuillet 83, qui paraît provenir d'un autre recueil de poèmes, contient, en outre de morceaux plus petits, un poème assez long qui présente en acrostiche le nom d'Israël et dont voici le commencement :

יפרח כתמר ציץ ישע יציץ ופרח ישראל
יסלח אל לשבי פשע ויקבוץ גולת אריאל.

Le feuillet 85, qui ressemble au feuillet 83, porte également un poème dont l'acrostiche est Israël et dont le premier vers est :

ידליקו גברים נרות בית ה' וירבו מאורים נרות ה'[4].

1. Voir t. LVIII, p. 247, n. 4, 5, 6 ; p. 250, n. 4.

2. Neubauer, *Catalogue*, n° 1985 (col. 677) : « Poetical and liturgical pieces by R. Israel נגארה (printed) in an imperfect state. At end is the index according to הברות. » Cette dernière indication me fait supposer que nous avons ici un recueil analogue à celui du ms. Kaufmann.

3. Je décris ces deux manuscrits dans les Appendices B et C.

4. Nadjara écrit le tétragramme יי', non ה'.

Les feuillets 166*a* et suivants renferment la כתובה לחג שבועות qu'on lit dans *Z. I.*, p. 114*a* et suiv.

Certains noms de la liste qui précède se retrouvent dans la liste des noms indiqués en acrostiche dans quelques chapitres du *Scheérit Israël,* comme nous l'avons indiqué plus haut à la fin de chaque chapitre. Voici la liste de ces noms (les chiffres indiquent le chapitre et le numéro) : Abtalion (X, 57, 58, 62), Hayyim (VI, 50 ; XIII, 13), Isaac (I, 12 ; IV, 59 ; VII, 35 ; VIII, 43), Jacob Sabbataï (IV, 69), Joseph (IV, 67), Juda (I, 41 ; X, 56), Lévi (VI, 42), Lévi b. Israël (I, 13 ; VI, 43 ; VII, 31, 32 ; X, 46, 47, 49), Méir (X, 55), Meschoullam (VI, 44), Moïse (I, 42, 44 ; IV, 66, 71 ; VIII, 29, 42 ; X, 7, 51, 59, 60, 61, 63), Moïse Juda (I, 48), Mordechaï (VIII, 40), Salomon (IV, 62 ; VI, 45 ; VIII, 44 ; X, 45).

Aux remarques faites précédemment [1], j'ajoute que ces poètes peuvent avoir appartenu au cercle d'Israël Nadjara. Parmi eux un nom frappe particulièrement à cause de sa rareté : c'est celui d'Abtalion qui figure dans les deux listes. Abtalion apparaît aussi dans le manuscrit d'Amsterdam du *Scheérit Israël,* manuscrit qui contient, lui aussi, des poèmes d'autres auteurs [2].

Notre ms. contient encore une table des poèmes du *S. I.*, mais il en manque la première moitié.

La p. 15*b* contient, outre différents poèmes, une liste des quatorze modes dans l'ordre suivant (ceux du *S. I.* étant pris pour base) : I, II, III, X, VIII, IX, VII, XII, IV, VI, V, XIII, XIV [3].

***

Le second manuscrit des poèmes de Nadjara que possède la collection Kaufmann (N° 437) et que nous avons mentionné au début de cette étude, contient une sorte d'abrégé du *S. I.*, écrit généralement par la même main ; défectueux en beaucoup d'endroits — c'est ainsi que les sept premiers feuillets manquent — il a un grand nombre de pages vides ou remplies par d'autres poèmes. Le feuillet du titre est absent, mais le titre שארית ישראל מזמירות ישראל [4] figure en haut de la plupart des pages. Les titres des chapitres, qui sont exactement les mêmes que dans le ms. 438, sauf que l'introduction (פתיחה) est placée une fois plus loin, nomment

1. T. LVIII, p. 248.
2. V. *Literaturblatt des Orients,* 1843, col. 526.
3. XI manque ; le nom du XIVe est orthographié גירגייא ; après le VIIe il y a דוגייא, le même mot qu'on lit dans le *Z. I.* au lieu de גיריייא. Voir plus haut, p. 97, n. 8.
4. Ici aussi l'indication du Catalogue (...וזמירות ישראל) est inexacte.

explicitement Nadjara. Ainsi p. 69 *a* : פתיחה לקול הברת סאבה מנאגר ד"ל ; 134 *a* : פתיחה לקול הברת בוסליק מנאגר. Un seul chapitre, le XIIIe, contient les mêmes poèmes et dans le même ordre que l'autre manuscrit. Partout ailleurs les poèmes sont placés dans un ordre complètement modifié et même l'ordre des chapitres diffère. Quelques morceaux qu'on lit dans *P* mais non dans *S. I.* figurent dans ce manuscrit, qui n'avait donc pas le *S. I.* décrit plus haut comme base unique. Le *Z. I.* paraît avoir également servi de source.

Voici la table des poèmes empruntés au *S. I.* dans l'ordre des quatorze modes ; on verra ainsi les différences dans l'ordre des morceaux.

I. *Rast*[1] (8*a*-14*b*) : 33, 37, 39, 38, 21, 42, 45, 46 ; *P* 10 (10*b*) ; le poème mentionné précédemment (p. 98), qui figure dans le ms. 438 sur le feuillet 85 (12 *a*).

II. *Pendjika* (23 *a*-24 *a*) : 1-3.

III. *Mahour* (30 *a*-33 *b*) : 3, 11, 15, 12, 13, 1, 2, 14 ; *P* 27 (32 *a*), 30 (33 *b*).

IV. *Houseïni* (49 *a*-65 *b* et 19 *a*-22 *a*[2]) : 1-7, 59, 34, 65, 9, 28, 29, 34, 35, 38, 55, 51, 52, 58, 49, 61, 66, 68, 54, 19, 17, 21, 47, 23, 26 ; *P* 73 (51 *a*), 61 (52 *b*) ; *Z. I.*, 166 (58 *a*), 88 (63 *b*), 36 (65 *a*).

V. *Zanbouli* (105 *a*-107 *a*) : 1, 2, 8, 9, 10.

VI. *Saba* (69 *a*-77 *b*, 79 *a*-81 *a*) : 1-4[3], 7, 9, 19, 32, 5, 6, 14, 24, 39, 43, 41, 49, 50, 35, 29, 45, 36, 31, 10, 11, 23, 8, 23 *bis*, 22, 32, 21, 37, 38, 30, 25[4].

VII. *Schigya* (114 *a* 116 *b*) : 1-4, 16, 17, 20, 28, 33, 36.

VIII. *Irak* (118 *a*-124 *b*) : 1-3, 22, 23, 6, 7, 9-12, 24, 26, 32, 23, 36, 33, 42, 41, 43, 29, 20.

IX. *Ewdji* (130 *a*-*b*) : 5, 6.

X. *Nawa* (88 *a*-95 *b*) : 1-5, 25, 24, 8, 14, 43. 45, 30, 29, 13, 6, 11, 19, 15, 17, 18, 20, 23, 26-28, 32, 33, 35, 34, 36-39.

XI. *Newrouz* (37 *a*-46 *a*) : 1-4, 8, 9, 6, 23, 24, 26, 30, 22, 31, 27-29, 32.

1. Les noms des modes sont indiqués aussi dans ce manuscrit aux extrémités supérieures des pages.

2. Ces quatre feuillets d'une autre main que le recueil principal et suivant immédiatement I, portent au haut de chaque page le titre חוסיינו. Un seul poème de Nadjara s'y trouve : *Z. I.*, n° 71 (21 *b*). Les autres sont de Juda b. Noah (et Juda).

3. Les deux premières lignes du n° 1 sont omises.

4. La première strophe seulement. Le poème tout entier a été ajouté par une autre main à la page 81 *b*.

XII. *Bouslik* (134*a*-137 *a*) : 1-3, 5, 11, 13, 15-18.
XIII. *Djirya* (108*a*-111 *b*) : 1-13.
XIV. *Ouzal* (139 *a*-141 *b*) : 1-3, 10, 6, 13, 14.

Les titres de chaque poème font ici complètement défaut.

A l'intérieur des chapitres eux-mêmes on trouve d'autres poèmes que ceux d'Israël Nadjara ; en voici les auteurs : Aaron (14 *b*, 79 *a*, 81 *a*), Abraham (60 *a*), Éphraïm (63 *b*), Isaac (43 *b*), Jacob (74 *a*), Juda (42 *a*), Moïse (32 *a*, 40 *b*, 41 *b*, 42 *b*, 44 *b*, 81 *a*), Moïse b. Méir (32 *b*), Nissim (13 *a*), Zerahya (43 *a-b*).

Sur d'autres feuillets du manuscrit les noms suivants se lisent dans les acrostiches des poèmes : Aaron (45 *b*), Abraham (45 *a*), Abtalion (102 *a*), Jacob b. Moïse (78 *b*), Moïse (97 *a*, 100 *a*), Moïse Hayyim (78 *a*), Zerahya (96 *b*).

Une sorte d'appendice au chapitre I (*Rast*) est formé par des poèmes de Juda b. Noah (ou Juda seulement); ils couvrent les feuillets 15-17 et sont intitulés שירי יהודה. Un groupe analogue de poèmes s'ajoute au chap. IV (*Houseïni*)[1].

APPENDICES

A

LES MÉLODIES HÉBRAÏQUES DANS LES TITRES DES POÈMES DE NADJARA.

A part les commencements de chants en langue étrangère qui sont cités dans les titres des poèmes d'Israël Nadjara pour désigner la mélodie (לחן)[2], on trouve des indications de ce genre en hébreu dans les différentes collections poétiques. J'en donne ici une liste alphabétique. Elle n'a de valeur que si l'on connaît ces différentes mélodies ; mais déjà elle nous apprend, par sa longueur, que les Juifs d'Orient, au milieu desquels et pour lesquels Nadjara a fait précéder ses poèmes de ces indications, connaissaient un grand nombre de mélodies appartenant à certains chants hébreux, qui n'étaient pas tous liturgiques.

Ce sont surtout les poèmes contenus dans les parties II et III des *Z. I.* dont les titres mentionnent des mélodies de chants

1. Voir plus haut, p. 100, n. 2.
2. Voir plus haut, p. 96.

hébreux [1] ; mais il s'en trouve aussi dans la première partie ainsi que dans *P*. Dans la liste qui suit, I, II, III désignent les parties des *Zemirot Israël* et *P* les *Pizmonim* édités par Friedländer.

	אגדלך אלהי כל נשמה :	II, 19.
	אהלל שמך :	II, 13, 48.
	אודך יה צור ישעי :	II, 47, 52.
	אזמרך אלהי כל היצורים :	II, 18.
5	אלהי עוז תהלתי :	II, 32.
	ארץ הקדושה :	II, 20.
	אשפיל לך לבי ועיני :	I, 41.
	יאחזני כאב נעכר :	II, 31 ; III, 10.
	ידפוק לבבי על דלת :	II, 11, 53 ; III, 9.
10	ידיד נפשי בך חשקי :	*P*, 92.
	יה אלהי מלכות עלם מלכותיה :	II, 30.
	יה אלי שמחת גילי :	II, 15.
	יומם ולילה :	II, 14, 21, 24, 51.
	יונת נדודים למה :	II, 41.
15	יושב תהלות צור מחסי :	II, 45 ; III, 5.
	יושבת שבי :	II, 14
	יחיד ואין בלתו אחר :	II, 2, 10, 35 ; III, 60.
	יכסוף לבי ירוזי קדם :	II, 7.
	ימי חרפי אהבתני :	II, 3, 44, 50.
20	ימי צבאי [איחל] :	II, 22, 38 ; III, 12.
	יסלד לבי בגילי :	II, 15 ; III, 61.
	יעירוני ימי קדם :	I, 28 ; II, 23, 24, 46.
	יקרה היא מפנינים :	II, 22, 36.
	ירזה משמן בשרי :	II, 23, 40.
25	ירחיק נדוד [דוד נאמן] :	II, 6, 17, 39, 49 ; III, 18.
	ישב במארב :	II, 11.
	כפלח הרמון :	II, 4, 54 ; *P*, 88.
	לבי ומעי יהמו :	II, 3 ; III, 1.
	מלאכי רחמים :	II, 25.
30	מעון הכל וצור הכל :	I, 1.
	צירי נדוד :	II, 2.
	קאלני ראשי דוד מאז :	*P*, 109.
	קומה דודי אל היכלי שן :	II, 28 ; III, 14.
	רם על רמים צור עולמים :	II, 37.
35	שאלוני שאלוני :	II, 9.

1. Dans la deuxième partie (עולת שבת), le n° 33, seul, a un chant étranger (espagnol) comme mélodie, dans la troisième (עולת חדש) les n°s 30 (espagnol), 31 (turc), 39, 57, 62-65 (arabe).

שבעה שחקים לא יכלכלוך : II, 1, 20.
שואף כמו עבד : II, 5, 43 ; III, 16.
שחר אבקשך : II, 42.
שיר אחדש בין אמונים : II, 8, 12.
40 שלום לך דודי : II, 43.
שמש ביפיו הדר הדרי פניך : I, 82.
שפל רום שפל ברך : II, 29.

Les titres des poèmes pour les six jours de la semaine qui forment le premier chapitre des *S. I.*[1] ne contiennent que des commencements de chants hébreux ; ce sont, d'après la liste alphabétique qui précède, les n°s 4 pour le troisième et le cinquième jour, le n° 20 pour le premier jour, le n° 22 pour le troisième[2]. En outre :

אחר נוגנים (5e jour)
הייתי כמו פז נחמד (2e jour)
45 ישלח לב מבקשי (6e jour)
שוחרי אל הרנינו (4e jour).

Dans les autres chapitres du *S. I.* je n'ai trouvé aucune indication de mélodie hébraïque.

La liste précédente contient pour une moitié des commencements de poèmes composés par Nadjara[3]. J'ai pu en identifier treize autres[4].

Dans un autre recueil de la collection Kaufmann (N° 449), qui contient des poèmes de différents auteurs (aucun n'est de Nadjara), les mélodies sont également indiquées dans les titres ; mais ce sont exclusivement des commencements de chants hébreux. En

1. Voir t. LVIII, p. 244.

2. Pour certains poèmes de Nadjara, deux ou même trois mélodies sont indiquées au choix (אר).

3. Voici une liste des commencements de poèmes qui correspondent aux numéros de la première partie des *Z. I.* (ceux-ci sont entre parenthèses) : 3 (173), 4 (1), 9 (164), 10 (38), 11 (25), 12 (108), 13 (147), 14 (33), 15 (45), 16 (143), 17 (148), 18 (175), 19 (185), 20 (211), 21 (130), 24 (198), 25 (186), 26 (77), 28 (146), 31 (19), 33 (188). Le n° 46 se réfère à *P*, 46. Il est probable qu'en renvoyant ainsi aux mélodies de ses propres chants, Nadjara avait en vue la mélodie indiquée en tête de ceux-ci.

4. N° 1 : Abraham Ibn Ezra (V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 210). N° 5 : Eliakim (Zunz, p. 549, n° 6). N° 6 : Abraham Selamah (Zunz, p. 535). Le n° 27 n'est sans doute pas le court poème de Moïse b. Benjamin (Zunz, p. 456), mais le poème anonyme qui figure dans la plupart des recueils du Yémen et que Jacob Saphir (אבן ספיר, 87 *b*) attribue à tort à Schibzi. N° 29 : Samuel (Zunz, p. 408, n° 24). N°s 36, 37, 38, 40 et 42 : Salomon Ibn Gabirol (Zunz, p. 188-189). N°s 39 et 43 : Salomon b. Mazaltob (Zunz, p. 533). N° 41 : Schemarya Ikriti (Zunz, p. 367).

voici la liste : l'air n'est pas désigné par le mot arabe לחן, mais par l'hébreu נועם (en abrégé נו׳), qui signifie « mélodie »[1].

אהגה כיונה	42 *b*, 102 *a*.	
אודה לאל השירה	20 *b*.	
אוחיל יום יום אשתאה	19 *a*.	
אזמר לאל בשירה	88 *b*.	
אז שר משה	18 *b*, 86 *a*.	5
אחר נוגנים	40 *a*.	
אל ארץ עזובה	17 *a*, 36 *b*, 67 *a*, 79 *b*, 88 *a*, 92 *b*, 94 *a*.	
אל הר המור	68 *a*.	
אליך קוני	30 *a*.	
אל נדרש לכל דל שואל	87 *b*.	10
אל רם כרם	20 *a*, 85 *a*.	
אני לדודי	41 *a*.	
אנא יה הודי ברד	96 *a*.	
אפצח פי	37 *b*.	
בך נשמח אדון עולם	96 *a*.	15
בני אל חי	78 *a*.	
בר יוחאי	75 *a*.	
הוד והדר	38 *b*.	
חתני שובה	40 *b*.	
ידידי מעוז ראשי	86 *b*.	20
ידך תנחני	77 *b*.	
יה מר לי מר לי	4 *b*, 72 *b*.	
יחיד בארבע	41 *a*.	
יחיד ומיוחד וקדמוני	37 *a*, 90 *a*, 91 *a*, 102 *a*.	
יחשוב לבי לחתן	40 *b*.	25
ימשול בי בן דוד	44 *a*.	
ימינך תסעדני	72 *a*, 98 *b*.	
ינובב פי שיר נעים	93 *a*.	
יעלת אהבים	17 *b*.	
יערת דבש	44 *b*.	30
יפיפיה	39 *b*.	
יריבוני	20 *b*.	
ישיב הדרת גאונו	41 *b*.	
לאלהים שירו השירים	7 *a*.	

1. Dans ce recueil, qui contient aussi des poèmes arabes, des mélodies arabes ne sont indiquées que deux fois, dont une fois par les mots נועם לועז. D. Kaufmann le reçut en 1894 de Tunis, suivant une note inscrite par lui à l'intérieur de la couverture.

35 לכבוד תורה ההדורה 48 *a*.
לאלהיך תשיר 102 *b*.
לכבודך דוד שיר אערכה 94 *b*.
לך דוד גזרת יהלום 100 *a*.
לקראת כלה שבת שלום 100 *a*.
40 מה דין לעמך 38 *b*.
מה יפית יפה 18 *b*, 67 *b*.
נוגש עלה 36 *a*.
נורא אל נדרש 101 *b*.
נשירה 42 *a*.
45 פי ישבח לאל חי 39 *a*.
קומה דודי 79 *a*.
קומי יעלת הישר 42 *a*, 97 *b*.
שאוג ישאג דודי 93 *b*.
שיר לאילת אהבים 18 *a*, 43 *a*.
50 שמים ושמי שמים 68 *a*, 75 *b*.
שער אשר נסגו 78 *b*.

Sur ces cinquante et un commencements de chants, deux seulement se retrouvent dans la liste de Nadjara (6 = 43; 45 = 33); trois se rapportent à des chants de Nadjara dans le *Z. I.* (26, 27 et 30 = 162, 155 et 26). Un nombre respectable de ces commencements se rapporte à des chants qui ont trouvé place dans le recueil lui-même [1]. J'ai pu en identifier quelques autres à l'aide du *Mafteach ha-Pijutim* de Gestetner [2].

(*A suivre.*)

W. Bacher.

1. Ces poèmes, comme d'autres de ce manuscrit, n'ont aucune indication relative à leur mélodie. Ce sont les numéros suivants de la liste (j'indique entre parenthèses la page du manuscrit sur laquelle se trouve le poème) : 3 (14 *b*), 7 (56 *a*), 11 (60 *a*), 13 (62 *b*), 17 (13 *a*), 19 (35 *b*), 21 (1 *a*), 22 (23 *b*), 28 (23 *b*), 35 (24 *b*), 37 (25 *b*), 38 (85 *b*), 40 (59 *b*), 41 (59 *b*), 43 (50 *b*).

2. N° 1 : Juda b. Elia (Zunz, p. 507); 29 et 31 : Joseph (Zunz, p. 573, n°s 95 et 105); 49 : Salomon b. Mazaltob (Zunz, p. 533); 51 : Salomon Ibn Gabirol (Zunz, p. 188).

LES FAMILLES LEHMANN ET CERF BERR

Dans l'histoire des Juifs de Strasbourg, publiée par Alfred Glaser, il est question d'un procès entre les familles Lehmann et Cerf Berr, de Bischheim, à propos de l'abonnement du péage corporel. Cet abonnement était échu en 1781 et, lors de la nouvelle adjudication, Lehmann, vulgairement appelé Reb Leïma, renchérit tellement qu'il attira l'attention d'un chrétien, nommé Piquet, lequel acquit l'abonnement.

Cerf Berr en fut si irrité, selon le récit de Glaser, qu'il fit prononcer, par son beau-frère, R. David Sintzheim, l'excommunication contre Lehmann. Mais celui-ci en appela au collège rabbinique de Francfort, qui se prononça en sa faveur et délégua le rabbin de Nidernai, chef spirituel des Juifs du Directoire de la Noblesse de la Basse-Alsace, pour lever, devant toute la communauté, réunie en la synagogue de Bischheim, l'interdit prononcé contre Lehmann; ce qui fut fait. Cerf Berr se soumit de bonne grâce à ce jugement, et demanda pardon à son adversaire.

Glaser n'indique aucune source de cette relation; elle émane, sans doute, d'un membre de la famille Lehmann, qui en a eu connaissance par ouï-dire. Or, j'ai déjà dit dans une conférence sur Cerf Berr et son époque [1], qu'il y a un fondement à ce récit, mais que les choses ne peuvent s'être passées ainsi. C'est tout ce que je pouvais dire à l'époque, en l'absence de tout document qui pût me renseigner sur les circonstances exactes de l'incident.

Un heureux hasard m'a fait trouver, il y a quelques mois, une pièce qui nous met à même de connaître la vérité sur cette curieuse affaire. En classant les archives de l'ancien tribunal rabbinique de Nidernai, archives conservées actuellement par la Société d'histoire

1. Publiée par la Société d'histoire des Juifs d'Alsace-Lorraine, chez J. Dreyfus à Guebwiller, p. 18.

des Juifs d'Alsace-Lorraine, j'ai trouvé le procès-verbal complet de l'incident. C'est un cahier *in-folio* de douze feuilles ou vingt-quatre pages, dont quinze pages seulement sont écrites. L'écriture en caractères cursifs allemands est assez difficile à lire, la langue est tantôt le jargon alsacien, tantôt l'hébreu. Nous donnerons d'abord une analyse de la pièce et ensuite le texte en entier.

Rabbi Leïma et ses fils R. Lippmann et R. Isaac (ce dernier a donné procuration à son père) paraissent devant le tribunal rabbinique présidé par Benjamin Scherwiller, rabbin de Nidernai, le 23 Heschwan 544 (1783) et produisent une assignation, d'après laquelle ils ont assigné, le 4 Heschwan, le rabbin David Sintzheim de Bischheim, Nethanel Bouxwiller, de Bischheim, Mardochée Médelsheim, de Bischheim, R. Salman Ettendorf, de Bischheim. (Nethanel Bouxwiller est le même que Samuel Séligmann Alexandre, gendre de Cerf Berr, né à Bouxwiller en 1748, et marié en 1784; Mardochée Médelsheim est Marc Berr fils de Cerf, né à Bischheim en 1757.)

Les plaignants produisent, en outre, une communication qu'ils ont signifiée à la partie adverse, le 19 Heschwan, par le bedeau, R. Leïb, de Bischheim et dans laquelle sont énumérés les griefs suivants :

1° Pourquoi R. David Sinzheimer et les autres notables susmentionnés ont-ils mis en interdit R. Leïma et ses fils, et pourquoi ont-ils fait venir chez eux les membres de la communauté par groupes, en leur donnant communication de cet interdit, et en leur faisant jurer d'observer l'interdit prononcé contre R. Leïma et ses fils ?

2° Pourquoi ont-ils prescrit qu'aucun membre de la communauté ne devait parler à Reb Leïma et à ses fils;

3° Que personne ne devait appeler à la Tora Reb Leïma, ses fils et ses gendres, et que même si Reb Leïma et ses fils devaient faire appeler l'un ou l'autre à la Tora, on ne devait pas les en remercier;

4° Qu'on ne devait pas fréquenter la maison de Reb Leïma, de ses fils et de ses gendres;

5° Pourquoi leurs accusateurs avaient-ils prescrit à la communauté de ne pas visiter Reb Leïma et ses fils, dans aucune circonstance, joyeuse ou triste;

6° De ne pas s'occuper d'eux après leurs décès (ils en veulent surtout à R. Nethanel, qui avait dit qu'il était administrateur du cimetière d'Ettendorf et qu'il le leur interdisait);

7° De ne pas répondre *Amen yehè schemèh rabba...*, après le *Kaddisch* et le *Barechou*, dits par R. Leïma et ses fils ;

8° De ne pas répondre *Amen* à leurs bénédictions de la Tora et de la Haftara ?

9° Pourquoi ont-ils forcé la communauté à ne pas rester à la synagogue le jour de la Néoménie de Marheschwan, lorsque R. Itziq Hayyim, gendre de Reb Leïma, fit circoncire son fils ? Avant la prière d'Alénou, ils ont fait sortir tout le monde, pour qu'on n'assistât pas à la cérémonie. Ils ont incité, en outre, les membres de la communauté à ne pas aller au *Zochor* (veille du samedi avant la circoncision) et à ne pas prendre part au repas de circoncision, et enfin, ils ont même engagé les femmes à ne pas aller avec la marraine, dame Sorlah, femme du président R. Abraham de Bergheim ;

10° Pourquoi ont-ils donné ordre au bedeau de fermer la porte de la synagogue des femmes, de sorte que la marraine et les femmes qui l'accompagnaient furent forcées de passer par la porte de la synagogue des hommes, si bien que les hommes et les femmes se rencontrèrent, les uns sortant et les autres rentrant ; et que même les non-juifs, qui étaient venus en curieux, en furent étonnés, vu que de tout temps l'entrée s'était faite par la porte de la synagogue des femmes, tout cela dans le dessein de les insulter ?

11° Pourquoi R. David (Sintzheim) les a-t-il calomniés auprès de la communauté, en disant que R. Leïma et ses fils étaient des criminels, des récalcitrants, des persécuteurs et des dénonciateurs, afin de faire croire à toute la communauté que R. Leïma était un dénonciateur, affirmant même expressément à R. Leïma qu'il était un persécuteur et qu'il était associé au péage de Strasbourg, et qu'on devait punir R. Leïma vivant et mort? Bien que Reb Leïma se soit justifié devant lui et lui ait déclaré que c'était faux et mensonger, il l'appela néanmoins persécuteur et traître ;

12° Pourquoi R. Nethanel a-t-il dit expressément que Reb Leïma avait fait une requête et proféré devant la Cour royale des méchancetés et des calomnies contre les Notables et les Présidents du pays, et l'a-t-il répété à la communauté, afin de faire détester Reb Leïma et ses fils ?

13° Pourquoi R. Salman a-t-il écrit au sujet de Reb Leïma et de ses fils qu'ils étaient des pécheurs, des criminels et des récalcitrants, les accusant d'être des séparatistes et des persécuteurs et ainsi de suite, en y ajoutant des malédictions terribles?

Cet écrit est signé : Jehouda Leïma, de Bischheim, pour lui et pour ses fils.

Une copie en fut faite, le 19 Marheschwan 544 (1783), et fut remise

à R. David Sintzheim par le bedeau, Löb fils d'Elie. Une autre copie fut remise à R. Salman Ettendorf de Bischheim, une troisième à R. Nethanel Strasbourg (Samuel Alexandre) par l'intermédiaire de la femme de R. Mardochée Wittersheim, économe de R. Nethanel Strasbourg.

Reb Leïma et ses fils demandèrent au président du tribunal rabbinique :

1° De mettre en interdit ceux qui les avaient excommuniés sans motif en alléguant des mensonges et des calomnies ;

2° De condamner R. David, R. Nethanel et R. Mardoché (Marx Berr) à 10,000 livres de dommages-intérêts chacun ainsi qu'à l'amende demandée par la Seigneurie et aux dépens ;

3° De condamner les accusateurs à 600 livres d'amende pour avoir défendu, suivant l'art. 6 de la communication, de s'occuper d'eux après leur décès ;

4° De punir les accusateurs pour les faits de provocation mentionnés dans les articles 7, 8 et 9 de la communication, les plaignants se réservant, en outre, d'actionner les infâmes qui avaient réuni la communauté pour leur donner lecture des articles en question ;

5° De condamner le bedeau à une amende de 50 thaler, à payer moitié à la Seigneurie et moitié à la caisse de bienfaisance, pour avoir fermé la porte de la synagogue des femmes et de lui recommander d'ouvrir cette porte à l'avenir à l'occasion des circoncisions sous peine d'une amende de 50 thaler ;

6° D'établir par des preuves si les accusations portées par Nethanel étaient vraies ou non, de condamner R. Salman Ettendorf à 39 livres d'amende pour avoir écrit des calomnies contre Reb Leïma et de faire publier à la synagogue, un vendredi soir, par le bedeau, que l'excommunication prononcée contre Reb Leïma et ses fils était levée et que tout le monde devait fréquenter Reb Leïma et ses fils sous peine d'être mis en interdit.

Le rabbin David Sintzheim de Bischheim se fit représenter par son fondé de pouvoir, R. Gottlieb de Kuttolsheim, qui produisit ses explications, signées par David Sintzheim. Il refuse tout d'abord de donner des explications quant aux accusations portées contre lui au nom des fils et des gendres de Reb Leïma, en disant que, si ceux-ci avaient à lui faire des reproches, ils n'avaient qu'à le citer devant le tribunal, et qu'alors il leur répondrait.

De même, il n'a pas à s'occuper des accusations portées contre Samuel Séligman Alexandre, Marx Berr et Salman Ettendorf ;

c'est à ceux-ci qu'on aurait dû signifier la plainte ; il n'a à répliquer qu'à ce qui le vise personnellement.

Il reproche d'abord à Reb Leïma le fait que son fils Joseph a voulu s'imposer comme Président à la communauté, alors que pas un seul membre n'était pour lui. Leïma a voulu l'imposer par tous les moyens possibles. Or, on sait que même un Président qui tyrannise une communauté n'a pas part au monde futur, à plus forte raison celui qui n'a pas été élu par la communauté et qui est en opposition avec elle. Il est évident que celui-ci doit être considéré comme un criminel qui n'a pas part au monde futur ; cela ressort de notre législation, de l'avis de nos sages et des coutumes juives. Donc, il était tout à fait inutile d'exciter le public contre lui, puisque le public était décidé depuis longtemps à ne pas le fréquenter et à se séparer de lui. Quant aux différents points de l'accusation, voici ce qu'il y a à dire :

1° Il n'est pas vrai que Reb Leïma ait été mis au ban. Mais si lui, Sintzheim, avait prononcé l'excommunication, il aurait été parfaitement dans son droit, puisqu'il a reçu le titre de rabbin et n'a pas à se justifier de ses jugements. Il n'a jamais dit à personne qu'on eût à se séparer de Reb Leïma et de ses fils, mais que, si la communauté ne voulait rien savoir d'eux, il n'en pouvait rien. Même il y avait des personnes qui étaient venues lui raconter les méfaits de Reb Leïma, décidées à se séparer de lui, comme on se sépare d'un lépreux ; la seule réponse qu'il leur donna fut qu'il fallait se séparer d'un homme d'une telle conduite ;

2° Il n'est pas vrai qu'il ait défendu aux gens de Bischheim de parler à Reb Leïma, puisqu'il n'avait aucune autorité pour faire une défense pareille ;

6° Il n'est pas vrai qu'il ait défendu de rendre les derniers honneurs à Reb Leïma ;

7°-8° Il n'est pas vrai qu'il ait défendu de dire *Amen* après les bénédictions récitées par Reb Leïma et ses parents ;

9° Ce point ne le concerne pas ; si Itziq Hayyim avait des réclamations à élever contre lui, il n'avait qu'à porter plainte ;

10° Ceci est un mensonge, puisqu'il n'a donné aucun ordre au bedeau ;

11° Il n'est pas vrai qu'il ait réuni la communauté ; s'il a dit à quelques-uns que Leïma agissait contre la Tora et contre la loi juive, il n'a dit que la vérité. Il lui avait, du reste, exprimé son sentiment touchant l'affaire du péage, lorsqu'il était venu lui demander ce qu'il pensait des choses qu'on disait sur son compte ;

12° Cette affaire regarde R Nethanel ;

13° Cette autre R. Salman Ettendorf.

Il demande, enfin, que son adversaire le laisse en repos à l'avenir et qu'il soit condamné à payer les frais de son fondé de pouvoir, car il aurait eu honte de se présenter personnellement devant le tribunal contradictoirement avec un homme comme Reb Leïma.

Dans sa réplique, Reb Leïma constate que David Sintzheim lui en veut surtout à cause de son fils R. Joseph. Or, celui-ci est un homme instruit et pieux, qui n'a jamais commis de péché. Il a été élu président de la communauté de Bischheim par les notables du pays et avec le consentement de Cerf Berr. Plus tard il fut cité devant l'Intendant par Cerf Berr, de sorte qu'il lui fut impossible de paraître devant un tribunal israélite.

Quant à Reb Leïma lui-même, il défie David Sintzheim de prouver qu'il ait commis la moindre infraction aux lois et usages religieux des Juifs. Il a suivi les leçons des rabbins les plus célèbres de Metz, Francfort et Worms, de sorte qu'il est plus qualifié encore que David Sintzheim, qui ne peut s'appuyer que sur son beau-frère Cerf Berr. C'est grâce à ce dernier qu'il croit pouvoir se permettre tout, même de mettre en interdit des gens sans reproche, comme il a fait, il y a deux ans, à l'égard de Moïse, fils de Lippmann, frère de Reb Leïma, et uniquement par intérêt personnel.

Reb Leïma reproche, en outre, à David Sintzheim d'avoir usurpé les fonctions rabbiniques et de s'être libéré des impositions, tandis que lui, Reb Leïma, a toujours contribué aux frais de la communauté ainsi qu'aux œuvres de charité. David Sintzheim est du côté de R. Manel, beau-frère de Cerf Berr et président de la communauté de Bischheim. Ce R. Manel a été nommé président grâce aux démarches de Cerf Berr auprès de l'Intendant et par suite de la grande influence de la famille Cerf Berr, mais contre le gré d'une grande partie des membres de la communauté.

Il est vrai que David Sintzheim est plus versé dans les écrits profanes que Reb Leïma, mais pour ce qui concerne les connaissances talmudiques, Reb Leïma en a déjà oublié plus que Sintzheim n'en a jamais su. Il devrait, du reste, avant tout s'occuper de ses amis, qui se font raser pendant la période de l'Omer et les trois semaines.

Voici maintenant le jugement prononcé par R. Benjamin Scherwiller, rabbin de Nidernai et des pays du Directoire de la Noblesse de la Basse-Alsace :

1° Comme il n'y a ni interdit, ni excommunication, les huit premiers articles de l'acte d'accusation sont mis hors du litige ;

2° Concernant l'article 9, il sera statué lorsque Itziq Hayyim, gendre de Reb Leïma, aura porté plainte ;

3° Quant à l'article 10, où il est question de la fermeture de la porte de la synagogue des femmes le jour de la circoncision de l'enfant de R. Itziq Hayyim, il faut que les plaignants apportent des preuves positives que c'est sur l'ordre de leur accusateur que cette porte a été fermée ;

4° Quant à la demande de mettre à l'amende le bedeau R. Loeb pour ne pas avoir ouvert la porte en question, la plainte doit être portée contre lui d'abord, et alors on statuera ;

5° Concernant l'article 11, dans lequel il est question des calomnies dirigées contre Reb Leïma et sa famille, il faut que les plaignants apportent des preuves de leurs allégations ; de même il sera réservé aux accusateurs d'apporter les preuves du contraire ;

6° R. Nethanel sera tenu de répondre à la communication de Reb Leïma le jour qui sera fixé à cet effet par le rabbin ;

7° La plainte contre R. Salman à propos de la lettre d'exhortation est déclarée nulle et non avenue ;

8° De même, la plainte contre R. Mardoché Médelsheim est rejetée ; est également rejetée la demande de la publication à la synagogue ainsi que celle des dommages-intérêts ;

9° La fixation des frais de justice, etc., est réservée jusqu'à la fin du procès.

Fait à Nidernai, mardi, 7 Kislev 544 (1783).

Le même fascicule contient le contrat suivant du 8 Tischri 546 (1785), qui paraît avoir mis fin aux différends entre les familles Lehmann et Cerf Berr de Bischheim. On élut trois présidents pour une durée de six ans ; ce furent R. Manel, R. Loeb Lévy et R. Joseph Lehmann. Ces trois présidents devaient remplir leurs fonctions à la synagogue à tour de rôle pendant un mois chacun. Les affaires de l'administration de la communauté seraient réglées par les trois membres ensemble, les réunions se feraient dans la maison de celui qui serait de service à la synagogue. Celui-ci aurait le droit de faire les réunions, quand il le jugerait nécessaire, mais au moins le premier et le troisième dimanche du mois après la prière de Minha. A cette occasion, les membres de la communauté devraient également pouvoir porter leurs réclamations devant le corps administratif. En cas d'absence de l'un ou l'autre membre de l'administration, les deux autres s'adjoindraient un membre de la

communauté, s'ils ne pouvaient pas tomber d'accord. Chaque fois que Cerf Berr serait à la synagogue, ce serait lui qui aurait la direction du culte. Le contrat contient, en outre, différents articles concernant la gestion des finances de la communauté. Mais le tout ne doit entrer en vigueur qu'après la ratification donnée par Cerf Berr, tant en son nom qu'en celui de ses fils et de ses gendres. C'est ce qui fut fait comme il ressort de la signature de Cerf Berr, ajoutée à celle des membres de la communauté de Bischheim.

Ces documents nous permettent, d'un côté, de nous rendre compte de la vie intérieure d'une communauté juive sous l'ancien régime, et prouvent, de l'autre, que l'histoire de l'excommunication de Reb Leïma n'est qu'une légende.

Soultz, 15 août 1909.

M. Ginsburger.

APPENDICE

פראטקאל מ' יושבי בישא מן חדש מרחשון תקמ"ד ל'

ה"ה ר' לימא ובניו ה"ה התו' ר' ליפמן וה"ה התורני ר' איצק שי' כפי כח והרשאה שבידו מבנו ר' איצק ערשיינן כהיו' דלמטה אונ' פראטעצירן הזמנה זא צו פוליג הזמנה מן ד' מרחשון העבר זיא התובעים הנ"ל ציטירט הבן את ה"ה התורני המופלא מו"ה דוד זינצהיים נרו' מבישא וה"ה כ"ה נתנאל פוסווילר י"ץ מבישא וה"ה כ"ה מרדכי מעדלסהיים י"ץ מבישא והר' הרבני מו"ה זלמן עטין דארף נרו' מבישא לעמוד הנתבעים עם התובעים הנ"ל בדין על היום הזה. וואו התובעים אוויך להנתבעים שריפטליך קאמניגאציאן געבן הבן מבקשתם נגדם וועלכס איהנן הנתבעים ע"י שמש ר' ליב מבישא שריפטליך איזט זינפעצירט ווארדן יום וי"ו י"ט מרחשון העבר לויט אוויף זאץ זא התובעים פראטעצירן שנאמר בו בזה הלשון צו פאליג הזמנה מן ד' מרחשון העבר שהזמין הגאון הגדול אב"ד מו"ה בנימן אב"ד נרו' במדינת רט"ש מנ"ע הניתן ע"י שמש להקצינים ה"ה ר' דוד זינצהיים וה"ה ר' מרדכי בן פו"מ ה"ה ר' הירץ שי' וה"ה הת' ר' נתנאל פוסווילר וה"ה ר' זלמן עטין דארף מפה לציית דין לפניו על פי בקשות ר' לימא ובניו על יום ג' כ"ג מרחשון הנוכח לפני הגאון אב"ד מו"ה בנימן הנ"ל וכדי זאלכה

הקצינים הנ"ל זיך דיא און ווייסנהייט מטענותיהם ניכט בדינן זולן קענן, ווירט איהנן הירמיט קומניגאציאן געבן אונד זיך ווייטר פרבהלטין וואן זיך דער פאל עראייגנה ווירט:

1. ראשון על מה ולמה ער ר' דוד זינצהיימר זיך אונטרשטאנדן האט בצירוף הקצינ' הנ"ל ליתן חרם ונידוי על ר' לימא ובניו אונד הקצינים הנ"ל פארטייאן ווייס כל הקהל י"ץ מבישא אצלם גלוזט קומן אונד החרם והנדוי הנ"ל אהן גיזאגט ות"כ מהם אב גנומן החרם והנידוי נוהג צו זיין בר' לימא ובניו.

2. ושנית דש יהי' מי שיהי' מהקהל י"ץ קיינר עם ר' לימא ובניו שום דבר רידן דערפן.

3. ושלישית דש קיינר זול דערפן ר' לימא ובניו וחתניו אויף רופין להעלות לס"ת ואפילו באם ר' לימא ובניו אחד מהקהל אויף רופן שלא יאמר להם יישר כח.

4. רביעית שלא ילכו מקהל י"ץ לבית ר' לימא ובניו וחתניו.

5. חמישית דז הנ' גיזאגט להקהל י"ץ ניט צו פרייד אודר ליט ח"ו אצל ר' לימא ובניו צו גיהן.

6. ששית שלא להתעסק עמהם בעת פטירתם בר מינן שום אדם ובפרט הק' ר' נתנאל אמר שהוא גבאי דקברות דק"ק עטין דארף שיצוה על זאת.

7. שביעית שלא לענות איש"ר אחר קדיש וברכו שיאמרו ר' לימא ובניו.

8. שמינית שלא לענות אמן על ברכותיהם שמברכים על ס"ת או על מפטיר בבה"כ.

9. תשיעית האבן הנ"ל מסית ומדיח גיוועזין להקהל י"ץ דש ביום א' דר"ח מרחשון העבר באותו יום זוא הק' התורני ר' איצק חיים שי' מפה חתנו של ר' לימא בבה"כ הוט מל גיוועזין בנו הנולד לו דש קיינר מקהל י"ץ האט דערפין בבה"כ בלייבן לראות המצודה זונדרן קודם עלינו לשבח חוץ לבה"כ גיהן מלשמוע קדיש עלינו ומזמור ולענות אמן ולהעמיד בברית ואף שלא ילך שום אחד מקהל י"ץ בליל ש"ק מקודם המילה אל הזכר כנהוג ואף גם שלא ילך על סעודת ברית מילה הנ"ל ואף גם פקדו עליהם לפקוד על נשיהם שלא תלכו עם הסנדקת הקצינה מרת שרלה אשת הק' פו"מ ר' אברהם שי' מבערקם כנהוג הנשים להביא התינוק מן היולדת לבה"כ.

10. עשירית פקדו הקצינ' הנ"ל אל השמש לסגור הדלת דרך שער הנשים לילך לעזרת הנשים להביא התינוק למול ומשום כן מוכרחת הסנדקת והנשים אשר אתה לילך פתח שער עזרת אנשים ונתערבו אנשים בנשים זהו יוצא וזהו בא ואף א"י הבאים לראות נפלאו על כך אשר תמיד ומעולם היתה דרך מבוא מעזרת נשים והכל לבוישם.

41. אחד עשר שהוציא ר׳ דוד שם רע נגד הקהל י״ץ באמרו אליהם שר׳ לימא ובניו המה פושעים ומורדים ורודפים ומוסרים כדי לפתות את כל הקהל י״ץ שר׳ ל׳ הוא מסור ממון של ישראל וגם בפירוש אמר הוא לר׳ ל׳ שהוא רודף ויש לו שותפות בהמכס בשט״ב ולעשות עונש לר׳ כ׳ בחייו ובמותו אף שר״ל עשה התנצלות שלו נגדו שהוא שוא ושקר אפ״ה קרא לו רודף ומסור.

42. שנים עשר הק׳ ר׳ נתנאל אמר בפירוש שר׳ לימא עשה רעקעט ובחצר המלכות יר״ה איין געבן רשעות ודברים רעים נגד הקצינים ופרנסי המדינה י״ץ וכן דיבר לאנשי קהילתינו ולהבאיש ריח על ר׳ לימא ובניו.

43. שלשה עשר ה״ה ר׳ זלמן כתב בכ״י על ר׳ לימא ובניו שהמה חוטאים ופושעים ומורדים וקרא להם פורשי מדרכי ציבור ורודפים והבא להרגך וכו׳. וכדומה לדברים כזה עם קללות נמרצות איזט אונטר שריבן הק׳ יהודא לימא מבישא עבורו ועבור בניו שי׳. כל הנ׳ העתקתי אות באות ומסרתי הקאפיא לה״ה התורני המופלא ומובהק כמו״ה דוד סינצהיים נרו׳ נעשה פה בישא יו׳ עש״ק י״ט מרחשון תקמ״ד ל׳ וחתו׳ הק׳ ליב ב״ה אלי׳ שמש פה וביום הנ״ל הבי קאפייא הלז מעתיק גיוועזין אות באות ומסרתי הקאפייא הלז לה״ה התורני המופלג כש״ת כמו״ה זלמן ע״ד נרו׳ מפה ולהקצין התורני המופלג כש״ת כהר״ר נתנאל שט״ב ש״י ריטינד עם אשת הק׳ ר׳ מרדכי ווידרשא פה בביתו של ר׳ מרדכי הנ״ל הויז ערהאלטיר מן התו׳ הק׳ כ״ה נתנאל שט״ב ש״י פה נעשה פה בישא יו׳ הנ׳ עש״ק י״ט מרחשון תקמ״ד לפ״ק וחתום הק׳ ליב ב״ה אלי׳ שמש פה... עכ״ל הכתב של הקומניגאציון.

א נון אויף דיזי פולגינדי סינפיגאציאן הנ׳ וכנ׳ ערשיינד ר׳ לימא ובניו ומבקשים מן הג׳ אב״ד נרו׳ דש זיא איהן מנדה בחינם הבן גיוועזין זולן מנודה ווערדן הג׳ אב״ד נרו׳ כדין המנדה לחבירו מי שאינו חייב באמרם שר׳ לימא ובניו המה פושעים ומורדים ורורפים ומוסרים ממון של ישראל כדי לפתות כל הקהל י״ץ להיות כרוך אחרי דבריהם של שוא ושקר ושהוא ר״ל הוא משותף במכס בשט״ב כדי להבאיש ריחו שהוא מזיק לכל בני קהילתינו ושאר דברים רעים שדיברו על ר״ל ובניו שקר וכזב. ומשם כך ער ר״ל ובניו אצל כל הקהל י״ץ בנידוי גהאלטין ווערדן בכל הדברים הנזכרים תוך קומניגאציון שלו הנ״ל וואו ער להנ״ל ע״י שמש מבישא ביו׳ ויו העבר הוט געבן לוזן ומחותם מן השמש הנ״ל.

ב שנית מבקש ר״ל מ׳ הוצאת שם רע שהוציאו על ר״ל ובניו לא דו בקהילתינו אף בכל הקהלות ומקומות במדינה ואף במדינות אחרים ופגמו וביישו בקלא דלא פסיק באמרם כל הנ״ל שיהוא ר״ל ובניו המה פושעים ומורדים ומוסרים משום כך ירחיקו ממנו כל

השומע, לא דיי שהם גורמים לו ולבניו היזק ממון רב במו"מ שלהם אף בשידוכין עם בניו בפרט שיש לו ר"ל בנים גדולים ראוים להנשא פרלאנגט ר' לימא עבורו מן ר' דוד ור' נתנאל ור' מרדכי הנ"ל מכל א' וא' עשרת אלפים ליוור דומאשינטרא וכה"ג מן הנ"ל מכל א' וא' עבור בניו הנ"ל וועלכי הנ"ל זולין סאלעטערימאונג קונטאמנירט ווערען מלבד הקנס זא שררה יר"ה בגערן קאן פרבהאלטין נעבשט הוצאות עד גמר הדבר.

ג שלישית זולי הגאון אב"ד נרו' להקצינים הנ"ל בחרם סתם ובקנס ששה מאות ליוור אן ביפאלן ווירטן על מה שנ' בארטיקל ששית בקומניגאציאן הנ"ל שלא להתעסק עמהם בעת פטירתם ב"מ שום אדם מפה ולכל בני משפחתו ח"ו שלא לעשות שום נגישה או שום בושה ח"ו בחרם סתם ובקנס הנ"ל, הן בעצמם או מגירא דלהם.

ד רביעית מה שנ' בארטיקל 7, 8, 9 שלא לענות איש"ר או לענות אמן על ברכותיהם בבה"כ ומניעת מצוה לילך ולעמוד כל העם בברית לילך חוץ לבה"כ קודם עלינו מלשמוע תפילה קדיש וקדישים שאומרים אחר מזמורים כנהוג ביום המילה ומלענות אמן אחר ברכת המוהל בי' א' דר"ח חשון העבר, ומן הקהל י"ץ ת"כ אבגנומן על כל זאת ומשום כך כמה ב"ב מהקהלה י"ץ כלל ניט לבה"כ גאנגן ויש מהם היו בוכים ומתחננים על ככה לעבור על לאו דלא תשנא את אחיך בלבבך חינם ומניעת מצוה מלומר קדיש ואמן. זא אלי הנ"ל איר ערנש גמאכט ווערען מן הגאב"ד נרו' כדין מסית ומדיח לעבור על אחת ממצות ה'. ולכל העם בשגגה באשר שהמה אנוסים מ' רוב הפצרות ובדברי פיתוי תוקע כפו געבן הבן להנ"ל בהבטחה שר"ל ובניו ראוים לכך מיט פרבהאלטין נגד אותן רשעים שהתאספו כל הקהל ורובן ככולם אונ' זולכי ארטיקלן הנזכרי' בקומניגאציאן הנ"ל שריפטליך פרגלייאנט איך להתנהג עם ר"ל ובניו דש זולכי לעת מצוא ווירט מזמין לדין זיין.

ה חמישית מה שנז' בארטיקל 10 שסגר השמש הדלת דרך שער נשים לילך לעזרת אנשים מלהביא התינוק למול באותו יום א' דר"ח חשון הנ"ל העבר. זולי השמש גקנסנט ווירטן בעד חמשים ר"ט חצי לשררה יר"ה וחצי להקדש אונ' להבא איהמי אן ביפאלין ווערדן ע"פ הגאון אב"ד נרו' לפתוח אותה פתח ביום המילה בקנס של חמשים ר"ט הנ' כדי שילכו הנשים לעזרת הנשים להביא התינוק למול כמאז ומעולם תמיד הי' שלא להתערב אנשים בנשים דרך שער אחד.

ווו ששית מה שנ' בארטיקל שנים עשר שר' נתנאל אמר על ר"ל שעשה רעגעט לחצר המלכות יר"ה נגד הקצינ' פרנסי ומנהיגי המדינה י"ע ובתוכו רשעת ודברי' רעים נגדם איין געבן צו הבן כי כה דיבר ר' נתנאל הנ' נגד בני קהילתינו ואף לאנשים

מקהלות אחרים במדינה זו ולהבאיש ריח של ר"ל ובניו ואף גם מ'
שנז' בארטיקל ששית שר' נתנאל הנ' הוא גבאי דבה"ק עטין דארף
שיצוה על כך שלא להתעסק עמהם ב"ח בעת פטירתם ח"ו ע"ז
ענש יענש על הוצאת שם רע שהוציא על ר"כ ובניו ובחרם סתם
איהמי אויף ערלוג זולי ווערען מהגאב"ד נר"ו שלא לעשות נגישה
הן ע"פ עצמו והן ע"פ מגירא דילו' עד שיברר כל זאת לפני אב"ד
נרו'. ואז יופסק אם הוא ר"ל ובניו מחויבים קנס או לא ולעשות
ענשם בחייהם כפי שיושת עליהם ע"פ ד"ת. ומה שנזכר בארטיקל
שלשה עשר שר' זלמן עטין דארף כתב בכתיב' ידו על ר"ל ובניו
שהמה חוטאים ופושעים ומורדים נגד ה' ונגד בני אדם ופורשים
מדרכי הציבור ח"ו ורודפים והבא להרגך וכו' וכדומה לזה וקללו
בקללות נמרצות ענש יענש בעד ל"ט ליוור ולבקש מחילה מר' לימא
ובניו בפני כל הקהל י"ץ. מיט פערנרא פר בהלטין טענות ותביעות
נגד הקצינים הנ' ונגד ר' זלמן וועלכי כל הקהל בישא אהן גיהן
ווערדן, ובכללם גם המה ר"ל ובניו וחתניו שי' אונ' פרלאנגט
כהיום ר"ל ובניו הנ' פס"ד על כל הנ' נעבשט כרוז שיוכרז ע"י
שמש בבה"כ ע"פ פקודת הגאון הגדול אב"ד נרו' בין קבלת שבת
לברכו וכן יכריזו דכל הבה"ב אשר תמצא טוב בעיני ר"ל ובניו
ששקר ענו בו וזה הלשון הכרוז: עז ווירט ע"פ פקודת הגאון הגדול
אב"ד מו"ה בנימן רב במדינת ריטרשטאנד יצו' אן ביפאלין ווילן
ר' לימא ובניו געקלאגט האבן על ארטיקלין הנ' וועלכי קהל י"ץ
מפה זיך נגדו ונגד בניו האבן נוהג גיוועזין שלא לענות אמן אחר
ברכותיהם ושלא לדבר עם ר"ל מטוב על רע ח"ו ושלא לומר
איש"ר אחר קדישים שיאמרו ושלא לילך לביתם הן צו ליב אודר
צו לאהד ח"ו או לאחר פטירתם ב"מ מלהתעסק עמהם צו זיין
ושלא לומר ישר כח באם שר"ל או בניו וחתניו יעמאנד ווירטין
אויף רופין לס"ת ופשיטא קיינר מן הקהל יצו' זולכי אויף צו רופן
זולי דערפין אונ' כל הקהל ממש רובם ככולם נוהג חרם ונידוי
הבן גיוועזין בר"ל ואשתו ובניו וחתניו ווילן מן לקהל י"ץ
פרגשטעלט הוט דש ר"ל ובניו מורדים ופושעים ורודפים ומוסרים
ממון של ישראל וקיפה אן מכס שט"ב זולן הבן כדי להזיק ח"ו
את בני עמינו ומשום כך הקהל י"ץ תוקע כפם געבן לנהוג בהם
כמו שנז' למעלה. אונ' ווילן כלל קיין בירור על זה גמאכט איזט
ווארען ושקר ענה בו, אלזוא איזט החרם או הנידוי וועלכר קענט
גמאכט זיין ווארטן בטל ומבוטל כחרס הנשבר ולא חשי' כלל לו
אונ' יהיה מי שיהי' דער מכאן ולהבא זיך נוהג עמהם ווירטן
זיין באופן הנ"ל כמו שנעשה ע"ע הוא מוחרם ומנודה בחרם סתם
אף יהיה מי שיהי' רוצה להתיר להם החרם מן הגאון אב"ד נרו'
התירם אינם היתר ואף יהיה מי שיהי' שיעשה להם התירם ההוא
המתיר עצמו הוא בחרם ובנידוי סתם בלי שום היתר שבעולם.

ואף גם שלא לעשות עוד כזה מכאן ולהבא..... ואוד' ת"כ שיעשו הקהל י"ץ לנהוג כך בר"ל ואשתו ובניו הוא ג"כ בטל ומבוטל וכחרס הנשבר כי בטעות היתה על לא עון בכפם ובאונס כנ"ל ולנהוג כל הקהל י"ץ עם ר"ל ובניו כמאז ומקדם בחרם כנ"ל. כל הנ"ל טען ר' לימא ומבקש דין על זה.

הרבני מוה' דוד זינצהיים נרו' מבישא השיב ע"י מורשא שלו התור' ר' גאטליב י"ץ מקיטלסא פראדעצירט טענה של מו"ה דוד בכתב מחותמים ממנו מו"ה דוד בעצמו אונ' זולכי אות באות פה בפראטיקאל לוזט מעתיק זיין אשר נאמר בהם בזה"כ..... באשר שלימא בר יצחק מפה ע"י השמש ר' ליב הוט קומנאצירן לאזין הטענות שיש לו עלי שבשביל כך שלח לו פיתקא בהזמנה לציית דין עמו לפני הרב הגאב"ד דמדינה נר' ביום ג' כ"ג מרחשון. ובכתב הנ"ל נכללים כמה דברי' מבניו וחתניו. בכן באשר בהזמנה הנ"ל לא נכתב רק שלימא יש לו דו"ד עלי אין מן חצורך להשיב ולטעון נגד בניו וחתניו באם יש להם דין ודברים עלי יקחו לו הזמנה ואז אבא להשיב להם על טענותם. גם נכתבו בקומניגאציאן הנ"ל טענות נגד מוה' הר"ר מרדכי שי' ומחמ' כ"ה נתנאל שי' ונגד התו' מוה' זלמן ע"ד נרו', דיזש גיהט מיך אליש נגש אהן מה שיש לו נגדם העט ער איהנן קענן זינפעצירן ולא לו. בכן אני צריך להשיב על זה רק מה שביני ובינו. תחילת כל דבר אומר כי ידוע ומפורסם לא לבד כאן רק בכל המדינה ואפי' במקומות אחרים רחוקים כי לימא הנזכר ובנו יוסף עשה נגד דין ודת תורתינו הקדושה ונגד נימוס אומה הישראלית במה שרוצה יוסף להיות פרנס על הציבור נגד רצון כל הקהל קדוש מפה ואף גם אין א' שיסכים עליו. ולימא הנ"ל מחזיק בידו בכל עוז וכח ידוע ומפורסם כי אפי' פרנס המתגאה על הציבור שלא לש"ש אין לו חלק לעה"ב וכ"ש מי שלא נבחר מן הקהל כלל רק הוא נגדם פשיטא שהוא בכלל הפושעים שאין להם חלק לעה"ב והרמב"ם כתב מטילי אימה על הציבור שלא לש"ש זה הרודה ציבור בחזקה וכוונתו לכבוד עצמו ולא לש"ש ובוודאי אין לך בחזקה גדולה מזו מי שרוצה לפסוע על ראשי עם קדוש להשתרר עליהם ולקנוס כפי רצונו נגד רצון הקהל ורק לכבודו. ואף אם יש רשות לשרים למנות פרנס על הציבור מ"מ מי שאינו ראוי לכך ואין הציבור מרוצים בו אינו רשאי לקבל הפרנסות ואם קיבל אין לו חלק לעה"ב ולכן מעולם בכל תפוצות ישראל שהם מתנהגים על זה הענין שבוררים להם פרנסי' האנשי' הראוי' לכך ובמקצת מקומות אחר שנתבררו מן הקהל או שהקהל מרוצים בו בהסכמת הקהל נקבלו מן השררה ואם לא הי' זה ח"ו הי' כמה תקלות יוצאות שהיו אנשים רשעים רודים בעם בחזקה לפי שמעולם נמצאו באמונתינו אנשים רשעים שלא חשו אפי' על אבדן עה"ב כמו שנראה לעינינו

גס ביום הזה. לכן קדמונינו הקדושים גדרו פרץ עשו הסכמה על זה בנידוי וחרם וארורים אשר כל השומע תצלינה שתי אזניו כמוזכר בסוף תשובות מהר"ם בר ברוך וחתומים שם על הסכמה זו מאירי עינינו בעלי התוספות רשב"ם ורבינו תם וראב"ן עם עוד ק"נ רבנים זכר כלם לברכה. ונז' עוד בהסכמה זו בס' הכל בו שהסכימו עלי' כל חכמי צרפת ואיטאלי' ואשכנז ורינוס וממש רוב חכמי עולם וגם אחרי כן כמה פעמים שאישרו וחיזקו הסכמה זארת בעונשים וארורים הנזכר' כמוזכר בתש' מהר"ם מינץ ז"ל. ואף בכל מדינה ומדינה מאשרין ומקיימין הסכמה זו בתקנות המדינה כתוב לאמור שהקהל יבררו להם פרנס הראוי. מעתה אף אם לא הי' עונש מצד הדין ומצד הסכמות קדמונינו ז"ל רק מצד מנהג ישראל ותיקון המדינה הי' העובר ע"ז בכלל פורשי' מדרכי הציבור שאין להם חלק עה"ב מכ"ש עכשיו שיש הסכמות קדמונינו ז"ל על זה אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל מדרכיהם הקדושים שפשיטא שאפי' הי' לו שני חלק לעה"ב הי' מאבדם ויבוא יומו אשר יחולו עליו כל הארורים מה שנזכרו בהסכמת קדמונינו מאירי עינינו ז"ל אשר כל דבריהם עושים רושם ר"ל ויכרית זרעו מארץ החיים ולשאול תחתית יורד וכל ישראל נקיים. ואחר שבררתי שהוא בכלל אותם שאין להם חלק לעה"ב ומאורר ומקולל מפי קדושי עליון הוא בוודאי אין לך רשע גדול מזה וגם בכלל מוסר יחשב כי הא בהא תלי' כמו שכתוב בס' לקט הקמח וכבר כ' הרמב"ם וז"ל: בדברי שמים אם לא חזר בו מכלימין אותו ברבים ומפרסמים חטאו ומחרפין אותו ומנדין אותו בפניו ומקללים אותו עד שיחזור למוטב כמו שיעשו כל הנביאים בישראל ע"כ. ופשיטא שאין לך דברי שמים גדולים מזו אשר בשביל כך מאבד חלק עה"ב. ופשיטא שאין לרשע זה דין נגד שום אדם אם מבזין ומחרפין אותו אפי' בפניו אדרבה מצוה קעביד כמו שעשו הנביאים הקדושים וכמו שהורה אבי התעודה הרמב"ם ז"ל. עוד אקדים ואומר שכבר ידוע כי ישראל קדושים הם ופורשים עצמם מן רשעים בכל מה דאפשר ושונאים אותם בשנאה גמורה עד אין קץ כמו שכבר אמר המשורר הלא משנאיך ה' אשנא, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי וכן אמרו רבותינו ז"ל הקדושים שרשע מצוה לשנאתו כמו שנר' ג"כ מהכתוב כי תראה חמור שנאיך וכו'. ובפרט מרשע כזה שאין לו חלק לעה"ב ומיצר את ישראל ומאורר ומקולל מפי פרוש' עליון ואפי' על המדבר עמו החמירה בעונש ר"ו. ואם כן אין חידוש כל מי אשר בשם ישראל יכונה (יברח) ממנו כבורח מן הנחש ובפרט בדבר הזה שרוצה להיות פרנס בע"כ של ציבור והוא מדרך הטבע לשנוא אותו וא"כ מה לשון של הרשע הזה אומרת שהקהל הוסתו מאתי כי מה צריך להסתה אם כבר אחז"ל מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך ואם הקהל שונאי' אותו

מצד מעשיו הרעים מה לי ולו, ת"ל כי לא אלמן ישראל ויש כמה תופסי התורה לומדים ויודעים מה שראוי לאיש ישראלי ואם הם בורחים ממנו הוא מצד מעשיו ואני איני צריך להגיד להם כי הם אולי יודעים ממעשיו הרעים יותר ממני אלא שהרשע הזה פושט טלפיו כחזיר ואומר חף אנכי מפשע ורוצה לעוור עיני כל ישראל בדבר שאפי' תינוקות של בית רבם יודעים. כל כך העיז הרשע הזה.

ומעתה אבוא להשיב על חלומותיו ועל דבריו.

1. בתחילת דבריו כל רוחו הוציא כסיל וז"ל על מה ולמה ער ר' דוד זינצהיימר זיך אונטרשטאנדן הוט בצירוף הקציני' הנ' ליתן חרם ונידוי על לימא ובניו עכ"ל. אי שוטה רשע וגס רוח לו היית כפלטמון לא ראה אור ולא הוצאת דברי עזות חוצפה מפיך. בזה הראית לדעת כי אין חצוף בעולם כמוך. אמור נא אויל וכסיל איך מלאך לבך המזוהם ומלא חלאה וטומאה לאמור עלי איך מלאני לבי ליתן עליך נידוי. אף שיסוד הדבר שקר וכזב מוחלט מ"מ לו יהיה שאמת הדבר שנדיתי אותך מה תאמר עלי ומה תעשה אם ת"ח רשום שיש לו סמיכה מן רבנים הגדולים שבדור לדון ולהורות כ"א מן הרבנים המובהקים אם נדה לע"ה האם יוכל ע"ה לתבוע אותו לדין על מה ולמה נדוהו וכי מחויב הוא לומר הטעם לפני שום דיין והלא זו הוראת איסור והיתר וכשם שאינו מחויב לומר על מה ולמה הורה כך כך אינו מחויב לומר על מה נדוהו. אמנם בשלימות הדבר מעולם לא נדיתי אותך הרשע כי מי פתי יסור הנה לנדות אותך הלא אתה ריק המוח וחסר לב שאינו חושש לאבדן העולם ולנידוי וחרם וארורים ר"ו של קדמונינו ומאירי עינינו איך תהיה חושש לחרמי ופשיטא שיהיה בעיניך כחרמו של ים ועוד מה צרך לנידוי שלי משפטיד כבר חרוץ מאת חכמי התלמוד ומן רבנים הקדושים. יבוא יומך וה' יגפך ונשמתך תלך באש לא נופח הנפש עם הגוף תכרות והי' כמסוס נוסס. וכיון שגוף הדבר שקר וכזב שלא נדיתי אותך א"כ ממילא ג"כ שקר מה שאמרת עוד בארטיקל הראשון וזה לשונך המטונף אונ' הקצינ' הנ' כל הקהל מבישא פארטייאן ווייס אצלם גלוזט קומן אונ' החרם והנידוי אן גזאגט וה"כ מהם אב גנומן החרם והנידוי נוהג צו זיין בלימא ובניו ע"כ. כיון שלא נדיתי אותך פשיטא שלא הגדתי לקהל שמחויבים לנהוג בך נידוי וממילא ג"כ שקר וכזב שקראתי לקהל י"ץ כי לא קראתי לקהל י"ץ לא בקובץ ולא כתות כתות, ואם הקהל שונאים אותך בוודאי הם יודעים מאיזה טעם שונאים אותך, ומה תרצה אתה חסר לב ממני. אמת הדבר כי באו אלי איזה אנשים ובדרך סיפור אמרו מרוב מעשיך המקולקלים ושהם פורשים ממך כפורשי' מן המצורע ואמרתי להם יישר. וגם אני זכור שבאו אלי איזה אנשים ובדרך סיפור שספרו לי ממעשיך המקולקלים אמרתי להם כי מאיש כזה

ראוי להרחיק כריחוק מצורעת וטמא טמא יקרא לו והם קפצו ונשתתקו כי כך עלה על דעתם אמנם בין הכל לא יגיע לחמשה אנשים שדיברתי עמהם ממך הרשע וגם זה הי׳ בדרך שיחה וסיפור בעלמא כי אני עוסק בדברים יותר טובים ואיני רוצה לאבד זמני היקר במעשיך המזוהם אשר כבר נודע מדן ועד באר שבע ובידיעה יותר פרטית מאשר אני יודע.

2. קיינר עם לימא ובניו רידן דיברפון, גם זה שקר וכזב כאשר כתבתי. וגם וכי אני יוכל לצוות לקהל שלא ידברו והלא אין לי שום מינוי שררה לצוות על הקהל ופשיטא שאם אמת הדבר שאינם מדברים עמך הוא מחמת שנאה על מעשיך המקולקלים ובזה יספיק מה שכתבתי בארטיקל 3, 4, 5 — לא צויתי לקהל וגם אינם מחויבי׳ לשמוע לי בזה אם לא יעשו מרצון עצמם.

6. שלא להתעסק עמך בעת פטירתך שום אדם, אף כי א״צ כדת להשיב ע״ז ובאבוד רשעים כי תאבד מן העולם יראו אם יתעסק בני אדם עמך או מלאכי חבלה יחטפוך, אכן אעפ״כ שקר הדבר כי לא צויתי לקהל וגם לא דיברתי מזה אפי׳ ליחיד.

7. 8. כה תחיה אתה הרשע וכה תזכה לעמוד לת״ה אם אמת הדבר שצויתי להקהל או דיברתי ליחיד ואם כנים הדברים שאינם עונים אמן אחר ברכותיך בוודאי הוא מצד שנאתם אותך ט׳ מעשיך המקולקלים ובאמת אם הייתי אני הולך לבה״כ גם אני לא הייתי עונה אמן אחר ברכותיך.

9. זה הדבר אין נוגע לי ואם יש לזה איצק חיים דבר נגדי יזמין אותי לדין ואדע להשיב.

10. זה שקר מוחלט אני לא צויתי כלום להשמש וגם אינני יודע אם השמש עשה זו או איש אחר.

11. כבר אמרתי כי לא אספתי הקהל ולא הייתי באסיפת הקהל ואם אמרתי לאיזה יחיד׳ שלשה או ד׳ כי לימא עשה נגד דין ודת תורתינו הקדושה ונגד נימוסי אומה הישראלית כדין אמרתי ואין זו שם רע רק האמת הברור כזו שכבר הקדמתי למעלה. ומה שאמר שאמרתי לו שהוא רודף ושיש לו שותפות במכס בשט״ב זה שקר מוחלט כי זה שנתיים שלא ראיתי פני הרשע. ועוד מה זה שאומר שהוצאתי עליו ש״ר שיש לו חלק במכס ואם זה שם רע הוא וליטול חלק במכס דבר רע א״כ למה זה רצה ליטול כל המכס אם לא שאומר שליקח כל המכס אין זה רע וליטול מקצתו רע אין זה אלא דברי שיגעון אלא שכך מדותיו בכל עניניו וכל דבריו דברי כסילות ותהפוכות המה. אמנם אמת הדבר זה יותר משנתיים בא אלי הרשע ואמר שלעזו עליו כל המדינה במה שעשה ושמבקש ממני שאומר לו אם כדין עשה או לאו ואני השבתי לו כפי מה שראוי ונכון עפ״י דין ודת תורתינו הק׳. מעתה מה רוצה זה החסר לב ממני אם ילך אדם אצל רופא

וישאל לו על חליו ורופא אומר לו כפי דרכי הרפואה כי בן מות הוא מה יכעוס על הרופא. וכי אני קראתי להרשע שיבוא אצלי אחרי שבא מאליו אלי ורצה לידע דעתי הרי הוצרכתי לאמר לו כפי הדין. ועוד הדבר לא עבר בתוכינו ולא הי' לו ביוש במה שאמרתי לו ביני לבינו. ועוד כי הדברים ההמה מפורסמים לעיני כ' ישראל מדן ועד באר שבע ולא נעלמו מעיני כל אדרבה הוא בא אלי בשביל כך לאמר לי מה שכל העולם מרננין אחריו.

12. זה הדבר נוגע לר' נתנאל ואין לי עסק בזה.

13. זה הדבר נוגע למוה' זלמן ע"ד ואין לי עסק בזה.

אחר כל אלה הדברים אחלה נא למעלת הרב המובהק אב"ד דה"מ יגזור אומר על הרשע שוטה הזה שלא לטרדני עוד בהבליו וחלומותיו ובאשר שלא הי' באפשרי לעמוד עם ע"ה הזה בדין כי היה בזיון התורה והוצרכתי להעמיד המורשא יחייבהו לשלם כל הוצאות שאני צריך לשלם למורשא. ע"כ תשובת מו"ה דוד נרו' יא'.

והר' הק' כהר"ר נתנאל השיב ג"כ ע"י המורשא ר' גאטליב הנ' לויט כת' שבידו כמבואר פה באשר שר' לימא בר יצחק מבישא הזמין אותו לדין בפני האב"ד מוה' בנימן נרו' על כ"ג חשון וגם שלח לי קומניגאציאן מטענות אובוואהל הזמנה הלז כלל ניט כנהוג זינפעצירט ווארדן לידי ממש רק קבלתי ע"י מאן דהוא. מיטהין ווערי גאר ניט שולדיג לעמוד עמו בדין וגם בלא"ה לא הייתי מחוייב לעמוד בדין עמו מטעם אחר. מ"מ חלילה לי למנוע עצמי מלהיות צר"י בדיני ישראל לכל מי שיש לו דו"ד עלי. אמנם באשר קומניגאציון הנ"ל מטורף ומעורבב ויש בו כמה דברי' נגד מח' התו' מוה' דוד נרו' ונגד התו' מוה' זלמן ע"ד נרו' וכן נכללו בו כמה דברי' מבניו וחתניו של ר' לימא וואו פון דא בהזמנה נכש גמעלד כי יש להם ג"כ דו"ד עלי כי בהזמנה נכתב שלימא הנ"ל יש לו דו"ד עלי. מיטהין פערלאנגי איך שלימא הנ' יתן בפרוטרוט מה שיש לו לטענון עלי ולא לערב בתוכם מה שיש לו נגד מוה' דוד ומוה' זלמן נרו' ואז אשיב לו בתוך למי"ד יו' אי"ה ע"כ תשובת מורשא של ה"ק ר' נתנאל י"ץ.

וה"ה התורני מוה' זלמן עטין דארף נר' השיב דש התובעים זולן אים זיין בריב פראטעצירן שבידם ממנו אח"כ וויל איהנן תשובה געבן.

ר' לימא פראטעצירט בריב של מוה' זלמן אונ' גיבט פר שמתוך כתב הלז צו ערקענן שטענותיו אמת ור' זלמן השיב דש ער לבניו של ר' לימא בכתב הנ' מוכיח האט גיוועזין לש"ש ובפרט שהמה קרובים ממנו ולא קללם בכתב הנ' ומה שכתב שפורשים מדרכי ציבור האמת אתו וועלכס נ' פרנסות שלהם שרצו ליטול לעצמם כדאי איזט לקרוא אותם פורשים מדרכי ציבור אונ' ער ר' זלמן פרמיינט דש פרמעג דיזן בריב ער ניט ראוי איזט צו

ציטירן ולגרום לו הוצאות בחינם בגערט התובעים זולן בהוצאות שלו קונטאמנירט ווירטן.

והתובע ר׳ לימא רעפלוצירט על טענות של ר׳ דוד שהאריך וקרא לו ר״ל רשע. וזה הוא ע״פ ספרי הקדושים אשר בוודאי מיוסדים על אדני פז ע״פ דת תורתינו הק׳ אשר על כל זאת אין אני דאין כי אף לפי שטותו שקרא לר״ל רשע זהו עבור פרנסות של בנו ר׳ שיוסף שי׳ ומה לעשות לר׳ לימא כי בנו הנ׳ ר׳ יוסף שי׳ אינו ברשותו רק הוא ברשות עצמו ולו ארבע בנים ה״ל הי׳ אב בנים חטאו אבות מה חטאו ובפרט לר׳ יוסף הלא הוא בר אוריין ובעל יראה כמו שיעידון ויגידון עליו כל בני המדינה י״ץ והוא ציית ד״ר אשר מעולם לא הי׳ עושה דבר מכוער ולא יצא עליו שם רע בילדותו ח״ו כנגד עבירה ח״ו ואם הי׳ מזמינו לדין לפני הגאב״ד נר׳ הי׳ מברר שהוא יותר מעשר שנים שנעשה פרנס על הציבור בבישא מן הפרנסי קצינו ומנהיגי המדינה י״ץ ובצירוף פ״ו הק׳ ר׳ הירץ י״ץ. אכן הק׳ ר׳ הירץ שי׳ הלך בערכאות לפני א׳ אנטענטאנט יר״ה אונ׳ ער ר׳ יוסף ציטירן לוזן לשפוט לפני א׳ הנ׳ ומה לו לעשות למה לא הזמינו לדין ישראל ואיזה עבירה עבר בינתים ר״ו הנ׳ ח״ו אשר כעת עכשיו ר״ו הנ׳ לית לי׳ דין ודברי׳ להשיב לפני הגאב״ד נר׳ על טענת של ר׳ דוד מה שטוען נגד אביו. וכי יכול ר״ד לאמר שעבר ר״ל שום אחת ממצות ה׳ הן מ״ע או מ׳ ל״ת ואפי׳ מנהגים דנהיגן בישראל ח״ו או שום דבר מכוער או שיצא עליו שם רע בילדותו שלמד ושמש כמה גדולים הר׳ הגאון מהרי״ך זצ״ל דק״ק פפ״ד ד׳ שנים שלימות בממלאנה והגאון פני יהושע שני שנים והזקן שקנה חכמה מרר׳ יעקב פס בבהמ״ד דק״ק פפ״ד והגאון הגדול מוהר״ר יהונתן זצ״ל ב׳ שנים בק״ק מיץ והגאון הרב מוה׳ משה ברודא בנן של קדושי׳ ושל הגאון הגדול ראש הישיבה מוה׳ אברהם ברודא בק״ק ווירמש והגאון הגדול מוהרר משה ראף מק״ק פפ״ד שהי׳ תלמידו מובהק והגאון הגדול מוה׳ משה קאצנעלינבויגן אב״ד דק״ק שוואבאך זצ״ל במדינת אנשבאך ומ״מ הי׳ משוחרר אף הויך שילר בק״ק פפ״ד ובק״ק מיץ. וממש כל רבנים גדולי הדור באשכנז היו חבריו ממש אשר ר׳ דוד לא מטה לכף קרסוליהם וכל תורתו אינו אפי׳ ככלב המלקק מן הים אף שהוא מעיד ע״ע שהוא ת״ח ור״ל הוא ע״ה. יבואו ויוכיחו בין שנינו מי הוא המוסמך ביותר כפי ח״י של הגאונים הנ׳ אשר בארץ החיים המה ואז יוכיחו על פניו ולומר אוי לו ואוי לנשמתו לדבר כה נגד ר״ל שהוא עכ״פ בר אוריין רק כל סמיכתו ודברי גאותו שדיבר עד כה שהוא סומך על גיסו פו״ה הק׳ ר׳ הירץ שי׳ לאמר מי אדון לנו ותקיף אני ממך לפגום בך בכל מיני קללות וחרמות ונדוים אשר אפרו אפר מוקלה אשר אדברנה הוא

מחויב נידוי מפי הגאב"ד נר' באשר הוא רגיל בכך לנדות וכתי' הש"ך בסימז של"ד בי"ד לנדות מי שמנדה מי שאינו ראוי לנידוי כמו שעשה לה'ק פ"ו ר' משה בן אחי ר' ליפמן ז"ל זה שנתיים ג"כ והכל הוא מחמת להרויח ממון כי הוא פריש מדרכי הציבור מלהיות נושא בעול עם חביר' הן להחזיק אורחים עניים מיט פלעטין הן לישא בעול מנתינות דקהילתינו אשר מתחילה הי' נושא בעול ובלילה אחת אבר הוט זיך איין פאלן לוזן שהוא מרן ורב כמו רב הנוהג רבנות אשר בכל מדינות וקהילות כולם מחויבי' ליתן מי שיש לו חוץ ממרא דאתרא או לומדי' עניים ובפרט שהוא עשיר מופלג ובשטות זה הוא מתגבר והולך ומחזיק א"ע יום ביומו להיות מופלג בדורו לפטור א"ע ממסים. וכאשר ר"ל יוכל לברר תוך עולים צעטל מחותמי' מפוה' ר' הירץ גיסו שי' וחושש הוא ומתירא מן בני ר' יוסף שי' שיזמינו לד"ר בשם כל הקהל י"ץ על כך כמו שחשש באותו הפעם שעשה נידוי לר' משה בן ר"ל הנ' והוא מחזיק לפ"ו ר' מניל גיסו של פו"ה גיסו ר"ה שי' אשר נעשה פרנס בחזקה ע"פ פו"ה גיסו ר' הירץ שי' שהתאסף עניים וקרוביו ומשרתיו הדרים בבישא שהמה ממש בלי ערך אבל בעלי הערכאות מיאנו בדבר והי' לו רוב מנין אבל לא רוב בנין עד שגזר עליהם ליתן באותו שנה מכס בשט"ב כפל כפלים עד ששתקו כולם שלא לפצות פה וכמו כן עשה בני ר' יוסף שי' מלדבר נגדו עבור פרנסות שלו שנתמנה עד אותו יום ואף שהאיסוף הנ' לא הי' לפני הגאב"ד נר' רק הלך הק' פ"ו ר' הירץ אונ' רעגעט אצל א' אינטענטנט יר"ה איין גיבן להחזיק גיסו ר' מניל הנ' להיות פרנס ע"פ א' אינטענטנט הנ"ל ולפרסם הדבר בבה"כ לוזין אויס רופן לכל ירים איש את ידו או לפצות פה נגד ר' מניל גיסו בשם א' הנ' ושיש לו רשות לקנוס מי שימרה את פיו אשר על כן הכל הוא להיפך שהוא המחזיק כ' מניל הנעשה שלא כדין ומברכותיו ניכר שהוא לאו בר תורה ואפי' לשטותו שהוא מחזיק עצמו לת"ח ומוסמך כבר אמרו בג"מ ת"ח שאין לו דעת נבילה טובה הימנו אבל בכל זאת לא נת[פרש] אם הוא יותר ת"ח מר' לימא בתורת ה'. אמת ר' לימא הוא עוסק במו"מ ותורתו אומנותו בע[ ] מעסקיו לפרנס אשתו ובניו חוזר ללימודו ולא מבטל מלימודו עם בניו אפי' רגע אחת אפשר שקרא לו ע"ה באשר שהוא אפשר יותר בקי בספרי מינין ואפיקורסים וס' חיצונים אשר ר"ל באמרת לא בקי בהן ובשמותיהן רק לומד בכל יום שיעור קבוע שלו עם בניו שי' אשר המה יראי' ושלמים ת"ח אף חתניו. רק ר' דוד הוא שוטה וגס רוח ובעל מחלוקות כמו שנראה מטענותיו שדבר כה נגד ר"ל שהוא ע"ה אשר ר"ל הוא מפורסם ת"ח בכל הקהלות הנ"ל ושהוא מוסמך וראוי לדין ויותר שכח ממה שילמוד ר' דוד כל ימיו ולמה לא הוכיח אותן בני אדם המסתופפים

בצלו מלהסתפר בספירה ובבין המצרים ושאר דברים מכוערים. ע"כ מה שהודה בעצמו שעשה נגדו באיזה אופן איך שיהי' והדברי' שדיבר אל ג' וד' בני אדם שהודה מעצמו להחזיק ר"ל לרשע שהוא שלא כדין וכדת אף שלא נידה אותו מ"מ הוא מחויב לנדות מפי הגאב"ד נרו' ובקנס הנז' אונ' ר"ל זיך דיא פראב פר בהאלט אונ' פרלאנגט ד"ר על ר' דוד כפי טענותיו הנ"כ.

ונגד הק' ר' נתנאל בלייבט ר"ל בטענותיו אונ' גיבט פר דש קומניגאציאן שלו ניט מטורף ומעורבב איזט רק זולכי אן רעגל אין איזה ארטיקלן איהמי בכלל אן גיקלאגט ואיזה ארטיקלן בפרט נגדו אשר יהי' מחויב להשיב וגם אינו מהצורך ליתן לו זמן שלשים יום כמבוקשו ווילן עהר אן רעגל ציטירט איזט ומבקש פס"ד פער דעפאט נגד הק' ר' נתנאל על טענותיו שאינו מחויב ליתן לו זמן כ"ד על כן.

ונגד הק' ר' מרדכי בן פ"ו ה' ר' הירץ ע"פ הזמנה וקומניגאציאן הניתן לו ע"י שמש אונ' כראוי זינפעצירט ולא בא בגערט פס"ד דעפאט נגדו זול איהם ר' לימא צוערקענט ווירטן כל מבוקשו בטענותיו הנ"ל פער דעפאט.

ונגד ר' זלמן מה שהשיב שלא קלם ווייל בכתבו שטיט עכ"פ שקורא אותם פורשים מדרכי הציבור מיינט ער ניט שראוי' לקרוא אותם פורשים מדרכי הציבור. ומה שרוצה להתנצל מ' פרנסות שלהם וואש גיט דיזש ר' לימא אן. זול מיט בנו ר"י ע"ו אויסמאכן ובכן בלייבט בטענותיו הנ"ל.

מורשא ר' גאטליב הנ"ל רעפלוצירט כבר מילתי אמורה על הני י"ג ארטיקלן זא קומניגאציאן גיבן איזט ווארדן ועל הנוסף ונתחדש כהי' בטענותיו זול אידר' מחדש קומניגאציאן גיבן רק מורשא הנ"ל תובע עלבון הני צדיקי' וחסידים ה"ה מוה' דוד וה"ק ר' נתנאל וגם עבור בושת הק' ר' מרדכי. הגם דש ניט למ'רשא ואורטלר מן ר' מרדכי גשטעלט איזט ווייל איהם קיין הזמנה כנהוג איז סינפעצירט ווארדן, פודרט דאש ווילן התובעי' הנ"ל בגערט שיושת חרם על הנתבעי' כמו שהאריך ר"ל בזה בטענותיו אשר לא כדת המה ביגערט מאה אלפים ליוור דומאשינטרע מלבד הקנס אשר יושת עליו כפי נימוסים ודת דין תורתינו הק', ולאחר שיותן להם קאמניגאציאן וועל איהם על הכל תשובה אפאן גיבן. איבריגנס בלייבט בטענותיו ובפרט אוד' ר' נתנאל שאין יכול להשיב כעת מטעם אחר וכמבואר למעלה.

ר' לימא השיב ער הוט היום ניקש נייאס גטענט אונ' מיינט קייני מעהרא קומניגאציאן מחויב צו זיין ויפרש לו ממה שיתן לו עוד קומניגאציאן ומה שמבקש מורשא של הנתבעים דומאנש ממנו קאן זיך ניט איין בילדן וועסנוועגן אונ' בלייבט בטענותיו הנ"ל אונ' בגערט בינתיים הכרוז הנ' באשר דברי' כהנה החרמות

ונדוים זיך ניט אויף האלטין לוזן אפי' שיה אחת לעבור על הדיני' שמחויב הנדוי לעשות אם הוא כדין כפי טענת ר' דוד. אכן ווייל ער זאגט שלא נידה אותו מעולם ומכחיש הכל זולי בנתיים הכרוז הנ"ל ע"י הגאון אב"ד נרו' אורדענירט ווירטן אן השמש בלי עיכוב מיט פרבהלטין על תביעותיו וטענותיו הנז' לעיל הן על ר' דוד והן על ר' נתנאל והן על ר' מרדכי וגמר פס"ד צו בגערן. בנתיים אבר זולי הכרוז בלי עיכוב מפי הגאב"ד נרו' אורדענירט ווירטן והצדדי' הנ"ל בלייבן בטענותיהן (כל הטענות הקדומי' המחזיקי' יוד עמודי' מלבד עמוד הלז התחילו הצדדים לטעון בי' ג' כ"ג מרחשון וגמר טענותיהם כ"ד חשון תקמ"ד לפ"ק. בגליון) ולראי' באו על החתום פה נידרענהיים: הק' יהודא לימא עבור בני ר' איצק, ליפמאן בן ה' לימא, הק' שלמה מכונה זלמן ע"ד, הק' גאטליב ווינגרשי, מורשא צובדאכט גיצוגן מרוב האריכות אונד ווייטלופיקייט של טענותיהם ובאתי על החתום פה נ"ע כ"ד חשון תקמ"ד כ'.

בנימן צעיר משערווילר חפ"א הנ"ל וה"מ יע"ה.

כל דבר הטו"ת שבין האלוף והק' ר' לימא בר יצחק מבישא בשמו ובשם בנו ר' איצק ע"פ כו"ה שבידו ממנו ובנו ר' ליפמן זא בעצמו ערשינן התובעים יחד נגד הרבני המופלג מוה' דוד זינצהיים נרו' משם ונגד האלוף והקצין ר' נתנאל שט"ב שהשיבו ע"י מורשא שלהם התו' כה' גאטליב קיטלסא. וכן תבעו הנ"ל נגד התו' המופלא מוה' זלמן ע"ד נרו' ונגד האלוף והק' ר' מרדכי מעדלסהיים. זא אבר לעצטרר ניט ערשינן וכמשמעות טענותיהם בתכלית האריכות בפראטיקאל אן כ"ג וכ"ד מרחשון העבר וממני צו בדאכט גצוגין ווארטן עד היום.

לאחר ששמעתי וראיתי טענותיהם ותשובותיהם זה מול זה באורך ועיינתי הטיב בכל הנ"ל וגם בכל הכתבים שהציעו הצדדים לפני אזי יצא ממני אודות הטו"ת של התובעים הנ"ל נגד הרבני מו"ה דוד הנ"ל וועלכי בשטיהן אין י"א ארטיקלן הראשונים מן הי"ג ארטיקל של הקומוניגאציאן אשר היסוד ושורש של ח' ארטיקל הראשונים מהם הכל מחמת החרם והנידוי שהושם על התובעים הנ"ל לפי דבריהם מן הנתבעים הנ"ל ובזה בכלל כל מה שנכתב בחי"ת ארטיקל הראשונים הנ"ל. אז פסקתי על אותן ח' ארטיקל הראשונים שע"פ דין ודת תורתינו אין ממש בטענת התובעים באשר שאין כאן לא חרם ולא נידוי מהנתבע הנ' והצדדים אויסר שטרייט גזעצט בזה ע"פ דינינו ד"י.

ואוד' ארטיקל טי"ת באם ר' איצק חיים חתנו של התובע ר' לימא ע"ז קלאגן ווירט ויזמין הנתבע ע"ז אז יופסק. ואודות ארטיקל יו"ד שהוא מ' שביום הברית של ר' איצק חיים הנ"ל

נסגר הדלת של עזרת נשים שרגילים להביא מתוכה התינוק לבה"כ והוצרכו כל הנשים לדחות לפתח שני כדי לבוישם פסקתי שיבררו התובעים בבירור הניכר לעיני ב"ד ועל הוצאת היוצא מחויב בדין שנעשה זה ע"פ פקודת הנתבע הנ"ל ואז יופסק כדת. ומה שבקשו התובעים בטענותיהם לקנוס להשמש ר' ליב משם עבור זה בשביל שלא פתח את הדלת הנ"ל בסך חמשים ר"ט יתבער להשמש ע"ז ויזמינוהו לדין ואז יופסק. וכן אוד' ארטיקל ר"א שהוא מ' הוצא' שם רע שהוציא הנתבע עליהם לפי דבריהם כדברי' הנזכרי' שם יבררו התובעי' בבירור הניכר לעיני ב"ד כ"נ שדיבר הנתבע ככל זה באסיפת הקהל ר"ץ משם וואו להנתבע זיין קעגן בירור לעת מצא ג"כ פרבהאלטין על כל הנ' ואז יופסק. בלאנגט טו"ת התובעים נגד הק' ר' נתנאל הנ' פסקתי שמחויב הוא הנתבע להשיב אפאנג נגד התובע ר' לימא על אותו קמניגאציאן ששלח לו כבר על זמן ב"ד דלהבא אשר יוגבל ממני לזה ואז יופסק. ואודות טו"ת התובעים נגד התורני מוה' זלמן הנ"ל לבד בשביל האגרת של תוכחת מוסר ששלח להם אין ממש בטענותיהם ע"פ דת ודין תורתינו.

ואוד' טו"ת התובעים נגד הק' ר' מרדכי מעדלסהיים הנ' לאחר שראיתי מה שנכתב תחת ההזמנה ותחת הקומניגאציאן שהנ"ל מהשמש דשם בישא זיין התובעים כעת מתביעתם נגד הנ"ל אב גוויסן אונ' זולן זיך פערנד אין ארדנונג זעצן ואודות הכרוז בבה"כ שבקשו התובעים בכתבם ובלשונם הנז' בטענותיהם אין זה מהצורך להכריז. ואוד' דומאזשאינטרע שתבע מורשא של הנתבעי' מהתובעי' אין בטענותיו כלום.

הוצאות הצדדי' בלייבן רעסערווירט בנעבשט שכר טרחתי ליום קבוע עם שכר פס"ד וכתיבה ועיון כל הכתבים זא כל צד מהם אוואנסירט בששה זהובי' ועלכש ג"כ להצדדים רעסערווירט בלייבט עד גמר כל המשפט. יצא פה נידרענהיים יו' ג' זין כסליו תקמ"ד לפ"ק בנימן צעיר משערווילר.

כהיום דלמטה נתאספנו אנחנו קהל בישא ח"מ באשר שע"י סכסוכי' שהי' בקהלתנו הק' פו"ה כ"ה מאנל יצ"ו פרנסת שלו אויף געבין, אונד ביגעהרט דש ג' פרנסי' זאלין נבחר ווערדן כי כבד עליו המשא לבד בקהל ר"ץ כמו כאן הי' ויעדאך כשיובחר הוא ג"כ להיות אחד מן השלשה פרנסי' הנ"ל זולכיש אן נעהמין וויל בכן הוסכם מן כל הקהל יצ"ו לבחור שלשה פרנסי' כמו שיבואר, נעהמליך הק' פ"ו כ"ה מאנל הנ"ל שהי' פרנס מקדם וה"ה האלוף והק' כ"ה ליב סג"ל שי' וה"ה הקצין כ"ה יוסף בהק' ר' לימא שי' מפה, באופן ובתנאי שאילו שלשה פרנסי' לא יהי' רק על ששה שנים מהיו', ובכלות ששה שני' לקהל ר"ץ פרייא-

שטיהט לבחור פרנסי׳ אחרים במקומם או להניחם כמקדם או כולם
או מקצתם, דהיינו בכלות ששה שנים הנ״ל מוזין תמיד שלשה
פרנסי׳ ע״פ דיעו׳ חדשו׳ מקהל י״ץ נבחר ווירדן וממילא נשמע
דש תמיד הפרנסי׳ ישנים ע״פ הסכמה חדשה מקהל י״ץ ווייטר
נבחר ווירדן קענין, ואסיפ׳ זו מוז תמיד גשיהן בפני הגאון אב״ד
נרו׳ אשר הוא יאיים באיום גמור על כל הקהל י״ץ הן ע״פ ענש
חרם או בת״כ כפי שיוכשר בעיני הגאון אב״ד נר״י ליתן דעתו
לש״ש לטובת הקהל י״ץ וגם קענין לעולם קיינה אנדרי ג׳ פרנסי׳
נבחר ווירדן אלז וועלכה קיינה פסולי עדות זלי זיינין, ומן ג׳
פרנסי׳ הנ״ל הי׳ כל אחד ואחד מהם חדש בחדש פרנס החדש
בבה״כ זה אחר זה, ויחזור חלילה, דהיינו מהיום עד סוף חדש
תשרי הלז יהי׳ פ״ו כ״ה מאניכל שי׳ פרנס החדש, ומראש חדש
חשון עד סופו יהי׳ פ״ו כ״ה ליב סג״ל, ומר״ח כסליו עד סופו
פ״ו כ״ה יוסף הנ״ל ואח״כ יחזור פ״ו כ״ה מאניכל שי׳ וכן יחזור
חלילה כנ״ל, וזה הותנו דש הפרנס החדש לבד נור בבה״כ כפי
יכולת כל הפרנסי׳ צו ארדאנירון האט, וואש אבר שארי עסקות
מקהל יצו׳ בטרעפט שיהי׳ מה שיהי׳ מקטן ועד גדול, אין לו
שום יכולת זולכיש לבד צו אונטר נעהמין, זונדרין מוז תמיד ע״פ
אסיפה מכל שלשה פרנסי׳ הנ״ל גשיהן ואסיפה הנ״ל איזט תמיד
בבית פרנס החדש, הפ׳ החדש יש לו הרשות וואן ער עש ניטיג
עראכטט השני פרנסים אחרים צו זיך קומן צו לאזין אום אלי
פאלס וואש פר גפאלין, פור צו טראגין ולשמוע דעתם, לפחת
אבר מוזן זיך כל השלשה פרנסי׳ הנ״ל תמיד ביום א׳ בשבוע
ראשונה בחדשו ויו׳ א׳ השלישי בחדשו לאחר תפילת מנחה
אסאמבלירן, וואן איינר מקהל י״ץ וואש פר צו טראגין האט ער
זולכיש באסיפ׳ המוגבל מפרנסי׳ יצ״ו פר ברענגין קאן, ובאם
הפרנס החדש אבוועזנט אז ניט בבה״כ זיין זאלטי, הוט תמיד
השני לו דעסין פאנקציאן אלש אויך באם זונשט וואש מעסקי
הקהל פרפאלין זאלט וא׳ מג׳ פרנסי׳ אבוועזנט איזט, באופן דש
לעצטרש פרעסאנט זיין מוז אונד די רעטוהר הפרנס שאינו כאן
ניט אב גווארט ווירדן קאן, יהי׳ כח לשני הפרנסי׳ הנשארי׳ הקהל
צו טענטירון כמו השלשה ביחד אכן באם באופן הלז השני פרנסי׳
הנשארי׳ ניט מושוה בדעתם קענין ווירדן יש להם הרשות איין
בעל הבית מכאן לשכישי בוחר צו זיין, שאינו קרוב מאחד מהם
אכן בפירש הוסכם מכל הקהל י״ץ וואן הקצין פו״ה כ״ה הירץ
שי׳ בבה״כ איזט נור ער אליין בבה״כ צו ארדאנירין, ושלשה
פרנסי׳ הנ״ל קיינר ניכטט צו בפעהלין אם לא ברשות הק׳ פו״ג
ר׳ הירץ שי׳ הנ״ל, וגם יהי׳ לפרנס החדש מן שלשה פרנסי׳
הנ״ל החריו׳ לעלות לתורה כל מתנת יד שיהי׳ בחדש שלו אכן
וואן הק׳ פו״ה ר׳ הירץ הנ״ל בבה״כ איזט, איזט ער לבד חיוב

לינלות לס"ת במ"י ולא הפרנס החדש, באם עטוואש פרפאלין זאלט מעסקי הוצאות הקהל י"ץ האבין השלשה פרנסי' הנ"ל הכח כל שנה עד סך של חמש' זהובים מוצא צו זיין על חשבון הקהל יצ"ו אונד יעדר פרנס החדש זאל לסוף החדש הוצאו' מחדש שלו בפנקס הקהל י"ץ איין טראגין, וואן זיך אבר הוצאו' עקסטראארדינער פרעסענדיריין זאלטין, קאן עש ניט אנדרשט אלש בהסכמת הקהל גשעהן, אלי רוקשטענדיגי עולים געלדר מעבר, אנגאשיהרין זיך הבעלי ערכי' על מבוקש או ארדרא מפרנסי' הנ"ל תיכף צו צאהלין זוא וואהל מישוב כאן אלש מהמדינה, וואש אבר הראשי בית או שארי ב"ב זוא אפילו קצת ערך האבין אונד מן יעדאך לפי שעה אויזרם שטנט פינד לתשלומן אן צו הלטין בטרעפט, זאל ע"י פרנסי' הנ"ל רעגולירט ווירדן וויא התשלומין אין טערמין גשעהן זאל, על כל הנ"ל רעסערווירין זיך חתומי מטה דיא רטאפיקאציאהן מהק' פו"ה ר' הירץ שי' בשמו ובשם בניו וחתניו שי' וגם מן הגאב"ד נרו' וזולת זאת זיינין כל החתומים מטה אנולירט דא זולכי נור על קאנדיציאהן הנ"ל אונטרשריבן האבין, אויך זאל ארגינאל הלז בפראטיקאל מהגאון אב"ד נ' גליגט אונד איין יעדן משלשה פרנסי' הנ"ל איין וויטימירטע קאפיע צו גשטעלט ווירדן. כל הנ"ל נעשה פה בישא יום ב' חית תשרי תקמ"ו לפ"ק תבת מכל ותבת מלבד בעמוד זה בה"ח וד"ק והכל שריר וקים

יהודא לימא סג"ל מבישא הק' יהודא לימא
הק' מנחם מאניל ווייל מבישה
הק' יוסף בן מהור"ר לימא הק' אברהם סג"ל הענה
הק' פייס סג"ל מנחם מענדלי ווייל משה בן מכאל
הקטן ירוחם כ"ץ מבישא הק' יצחק איצק מבישא הירץ לוי
הק' משה בן כ"ה ליפמן ז"ל מבישא הק' גאטליב יועץ כ"ץ
איצק בן מהו' מאיר מבישא הק' קלמה סג"ל מ"מ בבישא
הק' ישכר בער מבישא הק' מאניל ווייל מבישא
בן ר' לימא הק' אברהם הק' ברוך סג"ל שמואל סג"ל
הק' מאיר שובאך הק' אהרן סג"ל הק' אברהם סג"ל

עכ כל הנזכר בדף הסמוך חתמו גם אילו החתומים למטה כאן ביום שבדף הסמוך

הק' ידידי' גאטליב ווייל מענדלה בר אליעזר
הק' שמעון בר מנחם יצחק האגנה
הק' ברוך בן הקדוש ייזלי מטערקום הק' יעקל בן יצחק יוקב זצ"ל
הק' לימא בער בן קאשיל מוואלק הק' משה אליקום בן כ"ה ברוך סג"ל
הק' שמואל הק' אברהם
הק' אברהם בן משה ז"ל

הק׳ מאנל בן הר״ר משה ז״ל הק׳ צדוק ע״ד
מאניל ב״מ הערצל
הק׳ וואלף בן מיכאל שמואל בר נפתלי מוועשטהבן
הק׳ זיסל בר מנחם אייזק בר ליב וויל מבישא
משה סג״ל מטאנבך יהודה בר מנחם ז״ל מבישה
הק׳ אברבם בר יום טוב ז״ל הק׳ יהודא בר אברהם
געטשלי בן כהר״ר זעלינגמן ז״ל מוועש הק׳ ליב בר חיים בכרך מבישה
הק׳ יחיאל בן לא״א יצחק ז״ל
הק׳ בענדיט סג״ל.

אף אני הק׳ הירץ מעדלסהיים ראטיפיציהרע כל הנזכר בדף הסמוך זא וואל בשמי אלז בשם בני וחתניי שי׳

בפני אב״ד חתמו כל החתומים הנ״ל ובדף הסמוך וגם בפניו הוסכם ונעשה כל הנז׳ בדף הסמוך, ואחרי ראוי כי הטיבו אשר עשו בכל מה שבחרו והסכימו שם אין בו נפתל ועיקש, והכל נצב על דבר אמת ושלום אהבו מישרי׳ ושחשקות עדת ישורון של הקהל י״ץ דפה מאושר׳ ומוכשר׳. ולאחר שראיתי גם הראטיפיקאציהן והסכמה של הק׳ המפורסם וי״א מרבנ׳ פו״מ דמדינתינו הנגיד והגביר כ״ה הירץ יצ״ו לכל הנ״ל אזי גם ידי יד כחה תסכים עמהם לכל הנ״ל כפי בקשתם בבא״ה צו ראטיפיצירן ולאשר ולקיים כל הנ״ל בכח ותוקף של מעכ״ד לבל יפול ממנו דבר ארצה אונ׳ זולי אוך כפי בקשתם האורגינאל מזה בפרוטיקאל שלי אן פרלייבט ווירטן להיות שפת אמת תיכון לעד ולמען יעמוד ימי׳ רבים ויותן העתק מזה בחתי׳ לכל הראוי׳ לכך. נעשה פה בישא יו׳ ב׳ חית תשרי תקו״ם לפק ובאתי עה״ח

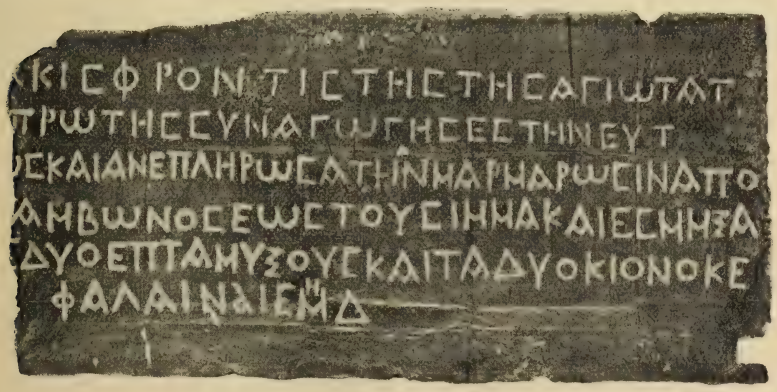
בנימין צעיר משערווילר חבק״ק נידערענהיי׳ והמדינה יג״א

NOTES ET MÉLANGES

NOTE ADDITIONNELLE A L'ARTICLE

« UNE SYNAGOGUE JUIVE A SIDÉ DE PAMPHYLIE[1] »

MM. Chaviara frères ont bien voulu m'envoyer un excellent estampage de l'inscription de la synagogue de Sidé, publiée dans notre avant-dernier numéro. En raison de l'intérêt de ce texte je crois devoir en donner ici un fac-similé photographique qui, mieux que toute transcription, renseignera le lecteur sur l'aspect graphique de l'inscription, l'étendue des lacunes et les suppléments possibles.



On voit que, contrairement à ma supposition, il ne manque rien à la droite des lignes 1 et 2; l'espace libre doit tenir à quelque

1. *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 60 suiv. Cf. maintenant Schürer, III⁴, p. 22.

rugosité du marbre qui arrêta l'instrument du lapicide. Néanmoins la restitution ἁγιωτάτ|ης καὶ] πρώτης me paraît parfaitement possible : l'espacement des lettres de la première ligne est bien plus large qu'à la seconde, de sorte qu'au supplément Ἰσά] ou mieux Εἰσά] de la ligne 1 peut très bien correspondre ης καὶ] de la ligne 2. En revanche, on ne peut plus songer à écrire, comme je l'avais proposé, aux lignes 2-3, εὐτ|έχνως τὸ ἔδαφ]ος καὶ, etc., il n'y a place que pour εὐτ|έχνω]ς, ou εὐτ|υχῶ]ς : les traces de la lettre avant Ϲ correspondent à Ω et non à Ο. Au commencement de la ligne 5 on aperçoit également des traces certaines de Ϲ. L'ensemble du texte doit en définitive se rétablir ainsi :

Εἰσ]άκις φροντιστὴς τῆς ἁγιωτάτ-
ης καὶ] πρώτης συναγωγῆς ἔστην εὐτ-
υχ]ῶς (?) καὶ ἀνεπλήρωσα τὴν μαρμάρωσιν ἀπὸ
τοῦ] ἄμβωνος ἕως τοῦ σιμμὰ καὶ ἔσμ(η)ξα
5 τὰ]ς δύο ἐπταμύξους καὶ τὰ δύο κιονοκέ-
φαλα. Ἰνδ(ικτιῶνος) ιε′ μη(νὸς) δ′.

Théodore Reinach.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1908 (SUITE [1])

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ADLER (E. N.). Auto de fé and Jew. Londres, Henry Frowde, 1908 ; in-8° de 195 p. 5 s.

Ce volume se compose presque entièrement d'articles publiés successivement dans la *J. Q. R.* et que l'auteur n'a malheureusement pas pu « amalgamer », comme il dit. Son originalité consiste en ce qu'il s'occupe surtout des marranes restés en Espagne et en Portugal après l'expulsion des Juifs et qui alimentèrent en grande partie, jusqu'en plein XIXe siècle, les *auto de fé* (M. A. préfère, après Lea, la forme espagnole à la forme portugaise *auto da fé*, généralement usitée). Le premier chap. contient des considérations générales ; l'auteur soutient notamment que les marranes ne furent pas la cause de l'expulsion des Juifs d'Espagne. La cause unique, non. Mais l'édit de 1492 motivait formellement l'expulsion par le danger que le contact des Juifs faisait courir à la foi des nouveaux chrétiens. C'était en tout cas la cause légitime pour l'Église, qui n'avait prise sur les Juifs qu'en tant qu'ils mettaient en péril ses fidèles. Le chap. II cite quelques faits sur les rapports des marranes avec l'Angleterre ; le chap. III présente quelques réflexions sur l'attitude des Rois « très catholiques » vis-à-vis de l'Inquisition ; le chap. IV contient quelques indications sur l'Inquisition sous Charles-Quint. Les chap. V et VI s'occupent de David Rubéni, qui visita, comme on sait, l'Espagne et le Portugal. M. A. croit que cet aventurier n'était pas un imposteur allemand, comme l'ont soutenu Graetz et Neubauer, mais qu'il était bel et bien l' « ambassadeur » des Juifs noirs de l'Inde, et il prend au sérieux le chiffre de 300,000 combattants (ou sujets) qu'il mettait à la disposition du pape. La question mériterait un nouvel examen. Il paraît que M. Schechter a trouvé dans la Gueniza du Caire un fragment considérable d'un autre manuscrit du Journal de Rubéni (p. 31, n. 3). M. A. ne cite pas l'édition partielle d'Ed. Biberfeld (Berlin, 1892). Le chap. VII parle de l'édit de bannissement

1. Voir *Revue*, t. LVIII, p. 129 et s.

prononcé en 1631 par Philippe IV contre les judaïsants ; les documents qui s'y rapportent ont été publiés par M. A. dans cette Revue, t. XLVIII (non XLIX) et suiv. Cette « seconde expulsion » ne fut « pas moins importante que celle, mieux connue, de 1492 ; ce fut elle qui provoqua la fondation des communautés de Londres, d'Altona et de Bordeaux et donna à celle d'Amsterdam un Spinoza et un Manassé ben Israël ». Nous ne savons pas si M. A. ne s'exagère pas la portée de cette expulsion ; à Bordeaux du moins, la communauté juive lui est antérieure de près d'un siècle. Le chap. VIII introduit une statistique des autodafés et de leurs victimes. Mais il faut ouvrir d'abord une grande parenthèse.

Les chap. IX à XXXVI sont consacrés à l'ouvrage considérable de H. Ch. Lea, *History of the Inquisition in Spain* (1906-1907), que M. A. analyse pas à pas. De-ci de-là, il complète l'historien américain ; ainsi, il fait une place à l'imprimeur juif Juan de Lucena, dont l'existence à été révélée par M. Mitrani-Samarian (non Sarmian), *Revue*, LIV, 246-252 (v. aussi Freimann, dans *Z. f. H. B.*, XII, 16, n. 1). M. A. fait remarquer à ce propos que les premiers livres hébreux doivent avoir été imprimés par les Juifs d'Espagne, qui l'emportaient alors intellectuellement sur ceux d'Italie (sur quoi se base ce jugement pour le XVe siècle ?), que Reggio di Calabria, siège d'une des premières imprimeries juives, appartenait à l'Espagne et que les caractères de cette officine sont nettement espagnols (ch. XVIII). En passant, il félicite Lea d'avoir trouvé dans la *Fortalicium fidei* d'Alonso de Espina (qui serait un chrétien de naissance, non un apostat) une allusion aux Khazares, qui avait échappé aux autres savants. Mais nous ne voyons pas en quoi le passage cité, qui parle d'une déportation de Juifs par Alexandre dans les montagnes de la Mer Caspienne, se rapporte aux Khazares (V. *Revue*, VII, 86).

Les chap. XXXVII à XLV fournissent des listes, avec suppléments et compléments, des autodafés célébrés tant dans la péninsule ibérique que dans les colonies et en Amérique, avec l'indication du nombre de Juifs brûlés, quand il est connu. Cette statistique, qui donne une idée approximative de l'activité de l'Inquisition, est un répertoire précieux qui facilitera les recherches ; pour quelques autodafés, qui sont mentionnés simplement sur la foi de Zunz et de Steinschneider, nous attendons une confirmation documentaire. M. A. n'a sans doute pas épuisé le sujet, et sa bibliographie n'est pas complète ; ainsi nous n'y trouvons pas cités les articles de M. Schwab, G. A. Kohut, M. Kayserling, dans la *Revue*, XXX, 94-100 ; XXXII, 250-262 ; XXXVII, 266-273 (cf. XXXVIII, 275). — Le chap. XLVI analyse des documents relatifs à l'Inquisition mexicaine de 1601 à 1639 et récemment trouvés par M. E. Nott Anable ; le chap. XLVII signale quelques documents italiens provenant des archives de l'Inquisition romaine. Le chap. XLVIII est un tableau comparatif de l'activité de l'Inquisition en Espagne et en Portugal, dressé par périodes quinquennales de 1420 à 1826. Il en résulte que, contrairement à l'assertion de Llorente, le nombre des victimes n'a pas diminué au XVIIe siècle et que la torture était encore appliquée au XVIIIe. Le chap. XLIX récapitule les chiffres obtenus : 1924 autodafés au moins sont connus pour la péninsule ibérique et les colonies, dont 883 pour l'Espagne et 893 pour le Portugal.

Le chap. L reproduit deux « documents juifs » : un extrait d'une Chronique écrite en 1553 par Joseph b. Josué b. Méir ha-Sefardi, et un appel lancé en 1902 par les Juifs de Lisbonne pour la construction d'une synagogue. Le chap. LI raconte la touchante odyssée de José Diaz Pimienta, chrétien de la Havane qui se convertit au judaïsme et qui, après toutes sortes d'aventures, fut exécuté par l'Inquisition à l'âge de trente-deux ans (1720). Le chap. LII est une liste d'ouvrages, manuscrits et imprimés, auxquels l'auteur

a puisé, avec quelques appréciations critiques ; la littérature française et allemande n'y est pas représentée. Le chap. LIII, enfin, reproduit la bibliographie de Mendes dos Remedios, *Os Judeus em Portugal* (v. *Revue*, XXXII, 282), ouvrage qui serait une « admirable esquisse ». A côté de beaucoup de fatras, — ici la France est représentée, mais plutôt par des libelles antisémitiques — on trouvera des sources rares qui méritaient d'être signalées. P. 193, lire Malvezin pour Malzevin; la *Grande Encyclopédie* n'est plus « em via de publicação » ; p. 195, G. (non M. G.) Valbert est le pseudonyme de Cherbuliez.

M. Adler mérite d'autant plus notre reconnaissance qu'il a lui-même réuni en Espagne des matériaux pour cette étude et qu'il y a mis à contribution ses propres manuscrits. En écrivant cette histoire de « l'instrument d'iniquité le plus humain, parce que le plus inhumain, qui ait été inventé par les politiciens théologiques ou les théologiens politiques », il s'est montré une fois de plus érudit et homme d'esprit.

Signalons encore à M. A., qui en est friand, une curiosité bibliographique. Récemment, M. Eugène Ritter a rappelé, dans la *Revue de l'hitoire littéraire de la France* (15e année, n° 2, avril-juin 1908, p. 383), une anecdote contée par Voltaire dans l'article « Juif » des *Questions sur l'Encyclopédie* (t. VII, 1771) : « Je pleurais à l'âge de seize ans, quand on me disait qu'on avait brûlé à Lisbonne une mère et une fille, pour avoir mangé debout un peu d'agneau cuit avec des laitues, le 14e jour de la lune rousse; et je puis vous assurer que l'extrême beauté qu'on vantait dans cette fille n'entra point dans la source de mes larmes. » M. Ritter se demande si ce n'est pas le même autodafé qui produisit une impression analogue sur Montesquieu et lui inspira sa « Très humble remontrance aux inquisiteurs d'Espagne et de Portugal » (*Esprit des Lois*, XXV, ch. 13). Sait-on quel est cet autodafé? L'allusion à la consommation de l'agneau pascal rend l'histoire bien suspecte. Beaucoup de marranes étaient condamnés comme relaps pour avoir mangé à Pâque du pain azyme et des laitues. Voltaire a confondu un peu volontairement. G. A. Kohut a dressé une liste de 67 femmes exécutées par l'Inquisition dans *The American Jewess*, t. II, 1895, n° 1 ; mais nous n'avons pu nous procurer cet article.

ALLARD (Julia). Le partage d'Esaü, drame biblique. Paris, impr. de A. Noël, [1907] ; in-18° de 76 p.

ALLEN (H.-F.). The Infinitive in Polybius compared with the Infinitive in Biblical Greek. Chicago, The University of Chicago Press, 1907 ; in-8° de 60 p. D. 0,50 (Historical and Linguistic Studies in Literature related to the New Testament. Second Series. Linguistic and exegetical Studies. Vol. I. Part. IV).

L'étude, pour la partie biblique, porte sur la Genèse et Sira, livres traduits de l'hébreu, ainsi que sur Maccabées II et IV, livres composés en grec.

ALTSCHÜLER (M.). Die syrische Bibel-Version Peschita im Urtext herausgegeben. Vol. I : Pentateuch. Leipzig et Vienne, éd. « Lumen », 1908; gr. in-8° de XV + 275 p. (Orbis Antiquitatum, Religions- und Kulturgeschichtliche Quellenschriften in Urtext, Umschrift und Uebersetzung... herausg. von M. Altschüler und J. Lanz-Liebenfels. Pars I, Tom. I, Vol. I).

ALTSCHÜLER (M.). Cod. Hebr. Monac. 95. Die Pfersee-Handschrift. Herausgegeben von M. Altschüler. 1. Heft. Vienne, éd. « Lumen », 1908 ; in-f° de VII p. et 32 tables. M. 25 (Orbis Antiquitatum. Pars III, Tomus I).

Edition phototypique, grandeur naturelle, du fameux ms. du Talmud. Le 1er fascicule va jusqu'au f° 18 *a* (la concordance entre la pagination du ms. et celle des éditions n'est même pas indiquée). Cettte publication, si elle est poursuivie, sera très utile aux hébraïsants, le collationnement de R. Rabbinovicz, qui n'était pas un philologue, laissant, paraît-il, à désirer pour « l'acribie ».

Andrews (H.-T.). The Apocryphal Books. Londres et Edimbourg, Clark, 1908 (Century Bible Handbooks).

Annuaire des Archives Israélites pour 5669 (1908-1909), religieux, administratif et littéraire. Paris, 26, rue Baudin, 1908 ; in-16° de 120 p. 1 fr.

Sommaire de la partie littéraire : H. Prague, Revue de l'année israélite, Tableau d'honneur des Israélites français ; M. Aron, La communauté de Blamont en 1808 ; P. Haguenauer, Autour d'un mariage juif en Orient.

Aptowitzer (V.). Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur. II. Heft. Vienne, Hölder, 1908 ; gr. in-8° de 78 p. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. 160. Band, 7. Abhandlung).

De toutes les parties de l'exégèse biblique, la critique du texte est la moins développée. Ce n'est pas qu'on se prive de corriger la Bible : aucun texte n'a autant exercé l'ingéniosité et la divination des savants ; mais ces corrections ne reposent sur aucun principe et, si elles tiennent compte parfois de la paléographie, elles s'inquiètent rarement de l'histoire du texte actuel. On se borne généralement à constater que les plus anciens exemplaires de la Bible sont du IXe ou du Xe siècle, qu'ils représentent tous un même original et qu'il n'y a pour ainsi dire pas de tradition manuscrite.

Or, l'examen des manuscrits révèle des variantes fort nombreuses, sinon importantes, comme on le sait par les travaux de Kennicott et de de Rossi, de Baer et de Ginsburg. Mais de plus, nous avons une autre source pour la connaissance du texte biblique : ce sont les citations sans nombre des écrivains juifs. La littérature juive tout entière dérive, pourrait-on dire, de la Bible, qui y est constamment mentionnée et commentée. Ces citations et ces explications, jusqu'au moment où le texte biblique a été fixé *ne varietur* par l'imprimerie, représentent autant de leçons manuscrites, qui s'écartent assez souvent du texte reçu. Le Talmud contient de ces citations divergentes ; déjà les Gueonim essaient de les expliquer et les Tossafistes déclarent carrément que le Talmud est alors en désaccord avec la Massora. Cette question a provoqué de nombreuses recherches ; il n'est pas un savant juif moderne qu'elle n'ait occupé. Mais l'on n'avait pas encore entrepris de travail d'ensemble, méthodique et critique ; celui de Rosenfeld (משפחת סופרים, Wilna, 1883), est tout à fait insuffisant. C'est cette lacune que comble M. Aptowitzer par l'ouvrage dont nous annonçons le second fascicule. Le premier avait paru en 1906 (*Revue*, LVI, 262) et contenait des Prolégomènes ainsi qu'un choix de variantes sur le premier livre de Samuel. Le second fascicule ne représente pas un pas en avant ; il complète la collection des variantes sur I Samuel et nous donne une idée des résultats obtenus sur un livre biblique pris pour exemple.

M. Aptowitzer s'est livré à un travail gigantesque et digne d'un bénédictin. Il ne s'est pas contenté d'épuiser la bibliographie du sujet (nous ne voyons guère à ajouter que quelques observations de Brüll dans son article sur Osée, *Jahrbücher*, V-VI, 1-62, et une note de Geiger, d'après Brann, dans sa *Jüd. Zeitschr.*, X, 277-278) ; il a dépouillé lui-même toute la littérature rabbinique, en entendant ce terme dans son sens le plus large, les recueils talmu-

diques et midraschiques, les ouvrages des Gueonim, les écrivains du moyen âge, massorètes et grammairiens, philosophes et prédicateurs, commentateurs de la Bible et du Talmud, même les exégètes caraïtes. Il a consulté les différentes éditions de chaque ouvrage et, comme les éditeurs ont cédé à la tentation de corriger les citations divergentes, il a eu souvent recours aux manuscrits, par exemple pour le Talmud et pour *Nombres rabba* ; il a utilisé en manuscrit le *Beréschit rabbati* et le *Midrasch ha-Gadol*. Bref, il a exploité toutes les sources qui lui étaient accessibles.

Cette vaste et minutieuse enquête a porté ses fruits. Pour le premier livre de Samuel, qui compte trente et un chapitres, M. Aptowitzer a réuni plus de onze cents variantes (Rosenfeld en avait relevé vingt-neuf). Il les a confrontées avec les manuscrits collationnés par Kennicott et de Rossi aussi bien qu'avec les versions anciennes, Septante, Vulgate, Peschitto, même avec l'arabe (ce qui est un luxe inutile). Enfin, il en discute à l'occasion l'origine et la valeur et se réfère, quand il y a lieu, aux exégètes modernes.

On voit que M. A. a bien fait les choses. On pourrait plutôt lui reprocher de donner trop que trop peu. Il a une tendance — l'observation porte sur les Prolégomènes — à enfoncer les portes ouvertes et à prodiguer les arguments et les exemples, ainsi pour prouver que, lorsque le Talmud formule un précepte négatif, il remplace לא par בל (בל תאחר, בל תשוב ; p. 9) ou qu'il écrit ה׳ non seulement pour le tétragramme, mais aussi pour אדני (p. 10-12). Il ne lui suffit pas de réfuter l'adversaire, il veut l'écraser ; nous croyons sans peine que Rosenfeld manquait de conscience et d'esprit critique et que les jeux d'esprit de Waldberg ne méritent pas d'être pris au sérieux. En forçant la note, on risque de dépasser le but, ce qui est arrivé à M. A. dans sa polémique contre Wellhausen (p. 51, n. 3). En général, sa critique est juste, mais elle est outrée. Par bonheur, il a eu à faire ici plus souvent œuvre de statisticien que de dialecticien ; il possède une grande érudition et domine parfaitement sa matière. Nous n'avons pu vérifier ses innombrables références, mais l'abondance et la précision des citations nous inspire pleine confiance.

Aussi n'avons-nous noté d'observations que sur des points de détail. Fasc. I., p. 1, les assertions de Buxtorf et de Biesenthal ne se contredisent pas : le premier dit que le Talmud n'offre qu'un nombre infime de variantes insignifiantes, le second, qu'il ne cite pas en entier les versets qu'il vise. P. 10, n. 2, sur la notation du tétragramme par trois *yod*, v. ms. Munich 222 : למה כותבין י׳י׳ בג׳ יודין כנגד ויסע מלאך אלקים ויט משה ויבא בין מחנה מצרים, ce que S. Taussig, נוה שלום, p. 72, a sottement appliqué au *guett. Ibid.*, n. 3 (lire *indem* en un mot), dans l'explication de M. Bacher, l'aggadiste a compris que « la bonté de Dieu l'emporte sur (sa justice) », ce qui est tout naturel. P. 20-21, l'interprétation de l'aggadiste se comprend même s'il a lu אנשים, comme dans notre texte ; dans *Gen. r.* et *Midr. Sam.*, אנשיר peut avoir été entraîné par נעריר. P. 21, sur la sentence כל החלומות הולכין אחר הפה, v. Bacher, dans *Revue*, XXVII, 141, et A. Löwinger, *Der Traum in der jüd. Literatur*, 26-27. P. 23, le principe דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרן בעל פה n'empêche sans doute pas de citer un verset par cœur. P. 25, le commentaire des Chroniques — M. A. le sait mieux que personne — n'est pas attribué à un disciple de Saadia, mais aux disciples ou à des disciples de Saadia. P. 30, Éliézer de Beaugency (non Beauganci) n'est pas du XIe, mais du XIIe siècle. P. 32, אדמי השדה est intéressant : c'est une leçon intermédiaire entre אבני et אדני. *Ibid.*, *av.-d. l.*, lire I Rois, IV, 20. P. 35, notes 3 et 4, indications inexactes. P. 39-40, d'après I Sam., III, 9, Samuel *devait* répondre דבר ה׳ ; au v. 7, טרם ידע signifie que le jeune Samuel n'avait pas encore reçu de révélation de Dieu.

P. 44, n. 1, cf. Fascic. II, p. 72 ; sur la leçon du Targoum, v. *Revue*, LVII, 100, 172. P. 53, l. chap. XVII (non VII) et à la l. suiv. 5 (non 3) et חמשת. P. 57, le Talmud préfère citer ושמואל מת, qui introduit un fait postérieur à la mort du prophète ; l'objection est donc plus forte ainsi. P. 58, n. 2, le Commentaire du Pentateuque attribué à R. Ascher lui appartient plutôt qu'à tout autre (v. *Revue*, LIV, 64-96). — Fascic. II, p. 4, la notice sur II, 8 est une pure répétition du fasc. I. *Ibid*, en bas, lire v. 11 (non 9). P. 25, qu'est-ce que le ms. E ? (est-ce Epstein ?) P. 40, sur XIX, 18, le Talmud n'a pas une leçon différente de la nôtre, il interprète le *Ketib*. P. 57 en bas, le Targoum a simplement ajouté le vocatif, pour rendre la phrase plus claire. P. 74, dans XII, 21, il n'y a pas de *pesik*, mais un *mounah legarmé*. Relevons encore quelques orthographes singulières : Pesikta de R. Kahane, Koeidnower, Bartenorah, Jacob Antoli, Abraham Bedaresi. Au demeurant peu de fautes d'impression, même dans l'hébreu. Le commentaire du Pentateuque de Bahya b. Ascher est cité d'après la pagination, mais on ne nous dit pas dans quelle édition.

Quelle est la valeur des matériaux amassés par M. A. ? Il a soin de nous prévenir que c'est l'histoire, et non la critique du texte biblique qui l'a occupé. Mais d'abord, l'existence même de tant de variantes légitime en quelque sorte la critique biblique, en démontrant la fiction d'un texte unique, invariable et infaillible. Et d'autre part, le travail de M. A. ruine la thèse de l'archétype, soutenue par Paul de Lagarde et complaisamment adoptée par un grand nombre d'exégètes (voir aussi Cornill dans l'Introduction à son édition « critique » d'Ézéchiel), parce qu'elle leur permet de traiter à la légère le texte dit « massorétique ». Mais, dira-t-on de part et d'autre, que valent ces variantes ? M. A. y distingue cinq catégories : celles qui sont sûres, parce qu'elles résultent du contenu de la citation, celles qui sont très vraisemblables, parce qu'elles sont confirmées par les anciennes versions, celles qui sont vraisemblables, parce qu'elles se retrouvent dans des manuscrits, celles qui sont plus que possibles, parce que toutes les versions de la même source s'accordent à les donner, enfin, celles qui sont simplement possibles, parce que la plupart seulement des textes les reproduisent (Fascic. I, p. 28). Il eût été bon d'y ajouter une sixième classe : celle des variantes invraisemblables ou à peine vraisemblables, et ce ne sont pas les moins nombreuses. Il en est qu'il était inutile de citer autrement que par prétérition. Ainsi S. Schoullam écrit (*Yohasin*, éd. pr., 139 *a*) : מצאתי בקונטרס שנעלה ארון האלהים הרמב"ם ז"ל שנת תתק"סה ובכו אותן היהודים ובירושלים... והמפטיר קרא ויהי דבר שמואל אל כל ישראל ; notre texte (I Sam., IV, 1) porte לכל ישראל. Qui croira qu'il y ait là autre chose qu'un *lapsus* ou une dittographie ? Beaucoup de variantes provienent certainement de citations faites de mémoire, par exemple quand Bechor Schor (ou le copiste) écrit טוב תואר au lieu de טוב ראי (I Sam., XVI, 12 ; le *facie* de la Vulgate peut facilement rendre ראי). Nous avons pu nous assurer par nous-même que le manuscrit du commentaire de Bechor Schor estropie continuellement les citations bibliques et ce n'est que pour la forme que nous signalons à M. A. deux autres « variantes » de ce commentaire : Ex., XXXII, 6, où le ms. lit, dans I Sam., XI, 15, זבחים ושלמים, et Nombres, XII, 7 (éd. Neumann, p. 27), où il lit, dans I Sam., III, 20, לנביא לאל. Ailleurs, la prétendue variante n'est qu'une correction involontaire ou une interprétation du texte, par exemple quand le *Midrasch Job* donne לחם קדש au lieu de קדש dans I Sam., XXI, 7 ; la Septante et la Vulgate ont pareillement suppléé לחם, la rencontre est aussi fortuite que naturelle. Si M. A. avait eu soin de noter chaque fois l'origine probable de la variante signalée, on verrait qu'il en est bien peu qui méritent de nous

arrêter. Enfin, il faut tenir compte de l'ancienneté, de la qualité et de l'autorité de la source. Le Glossaire hébreu-français, édité par MM. Lambert et Brandin, est un ouvrage sans prétention scientifique ; le compilateur des ליקוטים מס' גימטראיות serait tout le premier étonné de se voir invoqué et même les notices massorétiques éditées par Ginsburg sont souvent si confuses et si obscures qu'on ne peut se fier à elles, bien qu'en principe elles doivent prétendre à l'exactitude par leur nature même.

On remarque, en effet, que ce sont les sources les plus anciennes qui, comme il fallait s'y attendre, nous ont conservé les variantes vraiment intéressantes, et en premier lieu, le Targoum. Citons quelques-uns des exemples caractéristiques réunis par M. Aptowitzer. Dans I Sam., II, 1, le Targoum rend עלץ par תקיף (LXX : ἐστερεώθη, P : עשן), il a donc lu ערץ (cf. Is., XLVII, 12) ou עלז ; IV, 13, il a ואישתגישת ou ואיתרגישת pour ותזעק, comme s'il avait lu ותהום (cf. v. 5) ; X, 26, il rend החיל par קצת מן עמא ; XII, 23, sa trad. suppose la lecture טובה וישרה, ce qui convient à בדרך ; notre texte présente une incorrection grammaticale et est peut-être une leçon mixte ; XIV, 5, il a lu מצוף au lieu de מצוק, comme l'avait déjà remarqué Kimhi ; *ib.*, 26, il a lu משיב pour משיג et cette leçon se retrouve encore chez Aaron de Lunel, au XIVe siècle ! XVIII, 6, il a lu במחלות au lieu de המחלות, de même la *Mechilta* (*apud Yalkout*), la Peschitto et un ms. Kennicott ; Kimhi a lu והמחלות ; XX, 4, il a lu, comme la Septante, תאוה au lieu de תאמר ; XXII, 4, il a ponctué וַיְנַחֵם et non וַיַּנְחֵם, d'accord avec la Peschitto et la Vulgate ; XXIV, 11, il a lu ואחס pour ותחס, à l'instar de la Septante et de la Peschitto ; XXXI, 12, il semble bien avoir lu וישרפו להם, non אתם (Aptowitzer, p. 78 ; voir aussi Büchler, dans *Revue*, XLVI, 86, n.). Par contre, il est inutile de supposer des variantes dans III, 19 et IX, 18 ; XVII, 23, il n'a pas lu ממחנות pour ממערות, mais il a traduit le *Kerê* ממערכת (à noter un ancien *Ketib* ממערבות ; p. 32-33). Le Talmud ne nous a laissé aucune variante sur le premier livre de Samuel ; cependant, d'après une conjecture extrêmement plausible de Jacob Sappir, Rab aurait lu, dans VI, 14, עצי העולה au lieu de עצי העגלה (d'après *Moëd Katan*, 25 *a*) et cette leçon se retrouve dans des manuscrits. La littérature midraschique n'a conservé que peu de variantes, mais elles sont excellentes. Dans I Sam., II, 1, *Lam. r.* a lu באלהי au lieu de בה' ; dans XIV, 18, *Baraïta di-Meléchet ha-Mischkan* (voir maintenant l'éd. Friedmann, p. 41, mais l'éditeur se débarrasse de la variante en un tour de main), peut-être le Yerouschalmi et en tout cas... Abraham Ibn Ezra ont lu האפוד au lieu de ארון האלהים (par contre, le *Midr. Teh.* et la *Pesikta r.* ont pu croire que les *ourim ve-toumim* étaient enfermés dans l'arche). Cette leçon, qui se retrouve dans la Septante, dans Josèphe et la Itala, est certainement authentique ; la nôtre paraît une correction tendancieuse, quoi qu'en dise M. Aptowitzer (Fascic. I, p. 51, n. 3) et, si elle existait encore dans un manuscrit au XIIe siècle, cela prouve que ce ms. avait échappé à la censure : comment expliquer autrement l'existence des deux leçons ? Dans XVII, 32, *Koh. r.*, *apud Yalk. Mach.*, a lu לב המלך au lieu de לב אדם, ce qui est excellent et confirmé par la Septante ; XXV, 28, *Midr. Teh.* lit מלחמות ה' אלהים הוא נלחם, ce qui est אֲדֹנָי יְהוָה ; or, la Septante a lu אדני יהוה. Ce qui est particulièrement intéressant, ici et ailleurs, c'est la conformité avec la Septante. Un exemple qui ne peut être fortuit est celui de XXX, 2, où, pour את הנשים אשר בה, la *Pesikta r.* lit כל אשר בה et la Septante καὶ πάντα τά ἐν αὐτῇ. Une notice massorétique lit, dans II, 13, מאת העם pour את העם et cette leçon se retrouve non seulement dans beaucoup de manuscrits, mais aussi dans les versions anciennes.

On voit que le Targoum et le Midrasch recèlent assez souvent des lectures précieuses à recueillir et il est permis de supposer qu'ils nous en auraient fourni beaucoup plus si nous avions conservé les textes primitifs. M. Aptowitzer rendra donc un grand service à l'exégèse en poursuivant son travail sur d'autres livres. Quant à la littérature rabbinique du moyen âge, les variantes qu'elle présente, même quand elles sont sûres, sont insignifiantes et n'affectent pas le sens des passages. Pour apprécier leur intérêt, nous attendrons que M. Aptowitzer les ait classées, suivant qu'elles présentent une différence de vocalisation, une *scriptio plena* ou *defectiva*, un texte plus complet ou différent, etc. ; il apparaît dès maintenant que la plupart iront rejoindre la collection de Kennicott et qu'elles intéresseront les Ginsburg plutôt que les Wellhausen. Nous sommes seulement curieux de savoir si des livres tels que le Pentateuque et les Psaumes, qui étaient beaucoup plus étudiés que Samuel, nous fourniront autant de citations divergentes. Quoi qu'il en soit, rien de ce qui touche à l'histoire de la Bible ne saurait nous être indifférent. Nous sommes habitués à trouver dans les éditions critiques des classiques grecs et latins de minutieuses recensions des différents manuscrits, dont l'intelligence du texte ne profite guère. La Bible ne mérite-t-elle pas autant d'honneur ?

Archutowsky (J.). Gramatyka jezyka hebrajskiego. Varsovie [1908] ; in-8° de vi + 129 p.

Arditti (A.). Rapport sur sept stèles funéraires trouvées à la Mornaghia. Paris, Imprimerie Nationale, 1908, in-8° de 12 p. (Extrait du « Bulletin archéologique »).

M. A. publie les épitaphes de sept pierres tombales trouvées à la Mornaghia près de Tunis et qui paraissent avoir été dérobées au cimetière israélite de Tunis. Elles datent de la seconde moitié du xviiie siècle et de la première du xixe. Le déchiffrement de M. A. est bon ; son interprétation de la dernière ligne du n° X (de Ruben b. Moïse כריאט, c'est-à-dire Hayyat, non Khyat) est cependant sujette à caution, mais le passage est difficile.

Armstrong (R.-A.). Historical and Literary Outlines of the Old Testament, with an Introduction, in which are presented Discussions of Materials, Manuscripts, Versions. Morgantown, Acme Publ. Co., 1908 ; in 12° de 35 + 61 p. D. 1.

Arnold (M.). L'essence du christianisme et du judaïsme. Moscou, 1908 ; in-8° de 245 p. R. 1,20.

En russe.

Asch (Schalom). Sabbatai Zewi, Tragödie in drei Akten (sechs Bildern) mit einem Vorspiel und einem Nachspiel. Berlin, Fischer, 1908 ; in-8° de 124 p.

Ascher (M.). Kein Widerspruch zwischen Judentum, Wissenschaft und Leben. Neuchâtel (Berlin, imp. H. Itzkowski), 1908 ; in-8° de 147 p.

Astley (H. J. D.). Prehistoric Archaeology and the Old Testament. Enlarged with Notes and Appendices. Edimbourg, Clark, 1908 ; gr. in-8° de xi + 314 p. 5 s.

Auerbach (H.). Zacharias Frankel als Rabbiner. Rede. Breslau (Berlin, Lamm), 1908 ; in-8° de 18 p. M. 0,60.

Bach (J.). Die Zeit- und Festrechnung der Juden unter besonderer Berücksichtigung der Gaussschen Osterformel nebst einem immerwährenden Kalender. Fribourg en B., Herder, 1908 ; in-4° de 36 (+ 12) p. M. 2.

Bacher (W.). Aus einem anonymen arabischen Hiobkommentar. Oxford (Strasbourg, Trübner), 1907; in-8° de 19 p. M. 0,50 (Extrait de la *J. Q. R.*).

Bacher (W.). Zwei jüdisch-persische Dichter : Schahin und Imrani. 2. Hälfte. Strasbourg, Trübner, 1908; gr. in-8° de IV + 125-206 p. M. 1,80.

Dans la seconde partie de son travail, M. B. poursuit ses recherches si intéressantes sur Schâhin et Imrâni. Etudiant les sources du premier, il s'étend sur la littérature nationale persane à laquelle le poète a puisé. Le Livre d'Ardeschir et le Livre d'Ezra (v. *Revue*, LV, 249-280) appartiennent au genre des épopées royales et le premier ouvrage dépend, jusqu'au huitième chapitre, du Schâhnâmé de Firdouzi. Dans la copieuse peinture de l'histoire d'Esther, Schâhin dispose de peu d'éléments juifs et sa fantaisie poétique a ici une libre carrière. Mais l'influence de la poésie persane apparaît dans le développement et l'illustration du sujet, notamment dans les motifs tels que les descriptions de festins, de chasses, de scènes guerrières. Le Livre de la Genèse et de Moïse porte l'empreinte de l'épopée persane dans la langue et dans le mètre.

Les récits du Pentateuque sont embellis par Schâhin d'éléments pris à l'agada juive et à la littérature musulmane ; d'autres détails sont de son invention, mais il les a conçus sous l'influence de modèles persans. M. B. groupe ces emprunts dans le chap. V, en remarquant que, pour quelques-uns, la source midraschique ne peut être signalée. Il faudrait tenir compte ici de la migration des récits bibliques. Certains traits se retrouvent dans les sources écrites, p. ex. la grande sagesse d'Adam : voir *Pesikta*, 34 *a* Buber : ויחכם מכל האדם זה אדם הראשון, cf. *Midrasch Mischlé*, 1 ; par contre, le motif de la barbe de Caïn devant laquelle tous les animaux tremblent pourrait appartenir au folklore, plutôt qu'il n'est à expliquer par la correction d'un passage de *Genèse rabba*. La même remarque s'applique au legs de lentilles fait par Abraham (p. 137, n. 5). Les exemples de l'exégèse de Schahin (p. 148-154) sont fort intéressants. Ainsi, il voit un astrolabe dans les *terafim* de Laban (p. 150) : cf. Nahmanide et Bahya b. Ascher sur Gen., XXXI, 19. Si Moïse reçoit l'ordre d'enlever ses sandales, c'est pour indiquer qu'il doit s'abstenir de rapports sexuels : cf. *Yalkout Reoubéni*, צוה לפרוש : שמות מאשתו בדרך נעל, et *Midrasch Néelam*, כי תצא. Les trésors que les Hébreux emportent aux Égyptiens représentent le salaire légitime de leur travail : cf. *Midrasch Abchir*, *in Yalkout*, *Exode*, 241 : ... בשביל ששעבדו בהן... כבר נטלו שכרן כל כסף וזהב. Si Israël avait été mené en Canaan par Moïse, le peuple y serait toujours resté : cf. *Yalkout Hadasch*, משה, n° 305. Moïse devait être enterré dans le désert pour amener un jour ceux qui y étaient morts dans la Terre promise : cf. *op. cit.*, n° 207.

Dans le chap. VI, M. B. étudie le poète Imrâni d'après ses deux ouvrages, le *Fath-nâmé* (Livre de la Victoire) et le *Gand-nâmé* (Livre du Trésor). Imrâni vivait deux siècles après Schâhin, dont il continua l'œuvre. Dans la poésie didactique, son maître et modèle est Sâ'di. Imrâni avait d'abord voulu mettre en vers le Pentateuque, mais il renonça à ce projet parce qu'il avait été précédé par Schâhin. Aussi, sur le conseil de son maître Emîn al-daulet val-dîn, s'attaqua-t-il aux livres historiques de la Bible, Josué, les Juges, Samuel et les Rois. En 1523, il commença son ouvrage, qu'il appela Livre de la Victoire, parce que la victoire et le bonheur lui témoignèrent de

l'amitié. Dans son remaniement poétique, Imrâni est obligé de s'en tenir plus étroitement au texte que Schâhin et de recourir plus souvent à son imagination. M. B. montre par quelques exemples comment il paraphrase l'histoire sainte (p. 174-177). A la suite de Schâhin, il transporte les scènes guerrières de l'épopée persane dans les narrations bibliques et y insère des descriptions de chasses et de festins. Les emprunts au mahométisme sont plus rares chez lui.

Le Livre du Trésor est le Traité d'Abot mis en vers. Chaque enseignement, développé avec une grande liberté, devient le texte d'homélies poétiques. Si l'exégèse y trouve aussi son compte, le sens littéral disparaît néanmoins sous la profusion des phrases. Le poète ne dit rien des auteurs des enseignements.

C'est le mérite de M. B. de nous montrer, dans ce travail aussi instructif que suggestif, la place occupée par deux poètes juifs dans la poésie nationale de la Perse : la Bible se pénètre d'éléments étrangers qui influent sur le fond et sur la forme. Voilà un intéressant exemple de l'action que le milieu exerce sur l'écrivain et comment l'esprit national et l'histoire du temps fécondent son œuvre. Le domaine que le savant auteur annexe ainsi à l'histoire de la littérature est lointain pour nous, mais nous n'en sommes pas moins fondé à admirer ici les qualités qui lui sont propres. — *J. Wellesz.*

Ce travail forme l'annexe scientifique du 31e Rapport du Séminaire de Budapest (voir à Jahresbericht) et a paru également en hongrois. Sur la première partie, voir *Revue*, LV, 152-155.

Au moment où ce fascicule sera distribué, M. Bacher célèbrera le soixantième anniversaire de sa naissance (12 janvier 1850). Les manifestations que ses collègues et ses élèves organisent à cette occasion en Hongrie trouveront un écho sympathique auprès de tous les amis des lettres juives, de tous les orientalistes, qui admirent chez le directeur du Séminaire de Budapest l'étendue et la sûreté de la science autant que l'impartialité et l'aménité de la critique. Il a derrière lui une carrière scientifique unie et belle ; il a su mener son œuvre avec une méthode et une probité enviables, consacrant une série de volumes à l'histoire de l'Aggada, une autre à celle de la grammaire et de l'exégèse bibliques, une autre à la littérature judéo-arabe et judéo-persane, groupant autour de ces œuvres monumentales une foule d'articles originaux et de recensions que se disputent les périodiques scientifiques, et notamment le nôtre. Qu'il reçoive ici, dans cette Revue dont il est le fidèle collaborateur, nos félicitations pour le présent et nos vœux pour l'avenir.

Bahr (H.). Der Prophet Amos als Prediger für unsere Zeit. Gütersloh, Bertelsmann, 1908 ; gr. in-8° de 54 p. M. 0,50 (Für Gottes Wort und Luthers Lehr, I, 8).

Bainvel (J.V.). Les contresens bibliques des prédicateurs. Seconde édition, revue et augmentée. Paris, Lethielleux, 1907 : in-12° de XII + 168 p.

Balaban (M.). Przeglad literatury historyi zydów w Polsce. 1899-1907. Lemberg (Francfort, J. Kauffmann), 1908 ; in-8° de 35 p. M. 2 (Tirage à part de la « Kwartalnika historycznego », XXII).

Balog (Szidónia). A magyarországi zsidók kamaraszolgasága és igazsagszolgáltatása a középikorbau. Thèse. Budapest, 1907.

Le servage de la chambre impériale et la condition juridique des Juifs de Hongrie au moyen âge.

Baltzer (J. B.). Übungsbuch zur der hebräischen Schulgrammatik für Gymnasien. 4. Aufl. Mit hebräisch-deutschem Wörterverzeichnis in grammatischer Ordnung. Stuttgart, 1908 ; in-8° de VIII + 149 p.

Bamberger (N.). Geschichte der Juden von Kitzingen. Festgabe anlässlich des 25jähr. Bestehens der Synagoge (1883-1908). Kitzingen, impr. Meschett et Hissiger, 1908 ; in-8° de 45 p. M. 1,50.

Peu de renseignements pour la partie non moderne.

Banoczi (J.). Évkönyv kiadja az Izr. Magyar Irodalmi társulat. XXV (1908). Budapest, 1908 ; in-8° de XXIII + V + 448 + 2 p.

Annuaire de la Société de littérature israélite de Hongrie. Extrait de la table des matières :

S. Hevesi, Joselmann de Rosheim.
A. Kiss, La littérature et la poésie du jargon.
E. Mahler, La Bible et le Talmud au service de la science.
L. Grünhut, Lévi ibn Habib.
B. Heller, רחמנא לבא בעי.
M. Eisler, L'émancipation des Juifs de Hongrie.
S. Krauss, Un peu d'anthropologie.
A. Frisch, Ignace Acsady (historien hongrois juif).
W. Bacher, Adolphe Neubauer.

Barker (H.). The Student's Handbook of the Bible. The History of English Bible Versions with special Reference to the Vulgate, the Douay Bible, the Authorized (or King James) Version and the Revised Version. New-York, 1907 ; in-8° de 400 p.

Barnes (W. E.). Kings 1 and 2. Rev. Version with Introd. and Notes. Cambridge, University Press, 1908 ; in-12° de 386 p. 3 s. 6 d.

Barton (G. A.). A critical and exegetical Commentary to the Book of Ecclesiastes. Edimbourg, Clark, 1908 ; in-8° de XIV + 212 p. 8 s. 6 d. (The International Critical Commentary).

Barton (William Eleazar). The Messianic Hope of the Samaritans by Jacob son of Aaron, High Priest of the Samaritans, translated from the Arabic by Abdullah ben Kori, edited with an Introduction (Reprinted from the « Open Court », mai et septembre 1907).

Petit traité en arabe, par le grand-prêtre actuel, sur le Messie attendu par les Samaritains, avec des commentaires du même, communiqués par M. Barton.

Bassfreund (J.). Zur Redaktion der Mischna. I. Tl. Trèves (Berlin, L. Lamm), 1908 ; in-8° de III + 97 p. M. 2,50 (Tirage à part de la *M. G. W. J.*, LI).

V. provisoirement *Revue*, LVII, 289.

Beda. Getaufte und Baldgetaufte. Vienne, impr. M. Frisch, 1908 ; pet. in-8° de 64 p.

Poésies satiriques sur les juifs convertis et les candidats à la conversion.

Beer (G.). Schabbath. Der Mischnatractat « Sabbat » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. Tubingue, Mohr, 1908 ; gr. in-8° de XII + 120 p. M. 3 (Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung... herausg. von Paul Fiebig, 5).

« Si les dimensions de cette livraison sont plus considérables que celles des précédentes, les tendances sont les mêmes, et l'on y retrouve un singulier

mélange d'esprit scientifique et de parti pris apologétique. Pour rehausser le christianisme, l'auteur se croit obligé d'attaquer le judaïsme et ses arguments sont parfois étranges ». Quelques erreurs. « De tels lapsus sont fâcheux. Nous en conclurons seulement que M. Beer et ses collègues feraient bien de rester exclusivemnent sur le terrain de la science. Faire de l'érudition est une chose, convertir les infidèles en est une autre. Nous reconnaissons volontiers, d'ailleurs, que la traduction du traité Sabbat nous a paru exacte, et que les notes comme l'introduction sont instructives. L'ouvrage de M. Beer est un bon instrument de travail pour ceux qui veulent se familiariser avec la Mischna ; il serait encore meilleur si l'auteur se bornait à faire connaître le Judaïsme talmudique, sans chercher à le rabaisser en s'inspirant de préoccupations confessionnelles. » (Mayer Lambert, dans la *Revue de l'histoire des religions*, LVIII, [1908], 267-268). Appréciation aussi sévère de M. Aptowitzer, dans la *W. Z. K. M.*, 1909, 252-268.

Bennett (W. H.). Exodus. Introduction, Revised Version with Notes. Londres, Jack, 1908 ; in-12° de 300 p. 2 s. 6 d. (The Century Bible).

Benzinger (J.). Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. 2. verb. Aufl. Leipzig, Göschen, 1908 ; in-8° de 156 p. M. 0,80 (Sammlung Göschen, 231).

Benzinger (J.). Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes ? Tubingue, Mohr, 1908 ; in-8° de 48 p. M. 0,70 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, II, 15).

Bergmann (J.). Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, G. Reimer, 1908 ; gr. in-8° de IX + 168 p. M. 3,50

L'apologétique est une création du judaïsme, mais du judaïsme alexandrin. Tous les auteurs judéo-alexandrins, depuis les Septante jusqu'à Philon, sont des apologistes. Mais ce que M. B. a voulu étudier, c'est l'apologie du judaïsme par les rabbins de Palestine. Or, si beaucoup de textes talmudiques et midraschiques visent les païens, les chrétiens et les hérétiques de tout acabit, ils sont trop menus pour constituer une « apologétique juive ». Ce titre est ambitieux ; « Apologetisches » eût été plus exact. Apologétique jure avec Aggada. Il manquait au judaïsme palestinien, surtout après la destruction du Temple, l'esprit philosophique qui lui aurait permis d'organiser une défense méthodique de ses croyances et une attaque en règle de celles de ses adversaires. Et comme il vivait replié sur lui-même, fermé aux autres confessions, il n'éprouvait guère le besoin d'une guerre défensive et offensive. Les Juifs se méfiaient trop du dehors pour l'avoir en vue ; afin de raffermir leur propre foi, ils imaginaient des objections qu'ils réfutaient eux-mêmes et, pour se consoler, ils s'amusaient à railler mécréants et héritiques. Le sujet traité par M. B. n'a pas d'autre portée. Cette réserve faite, il reste curieux de savoir ce que le judaïsme rabbinique a pensé du monde païen et chrétien. M. B. nous l'apprend fort bien.

Dans un premier chapitre (p. 9-43), il décrit « la lutte » engagée par le judaïsme rabbinique contre les païens, les chrétiens et les gnostiques. Il expose ensuite comment on défendait, contre ces divers adversaires, la Bible (p. 44-66), la foi en un Dieu unique, créateur et Providence du monde (p. 67-93), la Loi, notamment en ce qui concernait le sabbat, la circoncision, les aliments, les sacrifices (p. 94-119), la croyance à la résurrection (p. 120-130), comment on prouvait que Dieu n'a pas abandonné Israël (p. 131-145), comment on réfutait, enfin, les accusations lancées contre l'histoire et la

religion juives : le peuple des lépreux, la spoliation des Égyptiens, le vol de la Palestine, le culte de l'âne (les allusions sont bien douteuses), le meurtre d'un étranger, la stérilité du judaïsme pour l'humanité, la haine du genre humain et l'hostilité envers les empereurs. Ce dernier chapitre (p. 146-159) est surtout intéressant.

Les textes réunis par M. B. sont connus pour la plupart; mais il a eu le mérite de les présenter sous un angle particulier en en faisant apparaître les tendances apologétiques ou polémiques. Il les a comparés, souvent avec bonheur, à la littérature judéo-alexandrine et gréco-romaine et surtout à l'ancienne littérature chrétienne, mine encore insuffisamment exploitée (cf. *Revue*, XLVI, 89). En recourant à ces rapprochements, il a voulu prouver que les rabbins visaient des faits réels et déterminés. L'a-t-il prouvé en effet? Il nous semble encore que l'apologie rabbinique est généralement de fantaisie, ou, si l'on veut, de théorie, que sa valeur objective est mince autant que sa portée historique. D'après M. B., la mischna de *Sanhedrin*, XI, 1, s'attaque aux Juifs hellénisants (p. 9-10) et celle de *Abot*, III, 1, aux gnostiques (p. 42). Dans la seconde, l'intention polémique n'est nullement visible et dans la première, l'allusion est générale et vague. Il ne faut pas se laisser prendre aux jeux de l'Agada. Pour les rabbins, *minout* est une étiquette et *Antoninus* un « compère » ; ils ne cherchaient guère à posséder le signalement de leurs différents adversaires. Qui pourrait reconnaître les gnostiques dans les textes rares et peu probants groupés par M. B. (p. 40 et suiv.) ? Il est vrai que la littérature rabbinique relate des controverses soutenues par des docteurs. M. B. prétend qu'elles sont historiques et il en donne comme preuve que Tertullien rapporte des polémiques analogues (p. 6-7). Mais ici et là, ce sont peut-être des discussions d'école, de beaux tours et de bons mots.

On voit que M. B. ne se défie pas assez des textes. Il énumère sérieusement les affinités des rabbins avec les stoïciens (p. 2, n. 1) et c'est sur le témoignage du *Martyrium Cononis* qu'il assure que les Juifs dénonçaient les chrétiens aux païens (p. 31, 82). Mais ailleurs il les interprète plus justement ; il montre que l'épithète de *Minim* est diversement appliquée (p. 7-8) et suppose ingénieusement que, dans Marc, I, 22, ὡς ἐξουσίαν ἔχων est dû à une mauvaise interprétation de כמפי הגבורה (p. 33, n.).

L'ouvrage de M. B., qui examine ou effleure tant de problèmes intéressants, pourrait donner lieu à bien d'autres observations confirmatives ou infirmatives. Il nous suffira de dire qu'en faisant connaître, par un certain côté, la littérature juive des environs de l'ère chrétienne, il prend dignement place à côté de ceux qui ont été publiés en ces derniers temps pour réhabiliter le judaïsme rabbinique et rompre l'ostracisme de la théologie protestante. La science de M. Bergmann est une meilleure apologie que l'Aggada des rabbins.

Bericht (Sechsundzwanzigster) der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. H. S. Hermann, 1908; in-8° de 67 p.

Contient, outre le rapport administratif et financier, le compte rendu de l'inauguration du nouveau local de la Lehranstalt et l'oraison funèbre de G. Oppert par le rabbin M. Warschauer.

Bernstein (Henry). Israël, pièce en 3 actes. Paris, imprimerie de l'*Illustration*, 1908; in-8° de 77 p.

Bernstein (Ignaz). Jüdische Sprichwörter und Redensarten gesammelt und erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage mit gegenüberstehender Transkription, Index und Glossar. Francfort, Kauffmann, 1908; in-4° de 658 + 84 p. M. 10.

L'auteur, qui est mort à Bruxelles en janvier 1909, était un bibliophile de Varsovie qui s'était voué à la littérature « parémiologique » des Juifs. Il avait réuni la plus riche collection de ce genre (v. *Revue*, XLI, 316-317). Il avait, de plus, recueilli de la bouche même des Juifs de Russie et de Pologne un très grand nombre de proverbes populaires et son recueil est une mine abondante pour l'histoire du folklore et la philologie du jargon judéo-allemand. Voir le compte rendu de M. Porges, *Z. f. H. B.*, XII, 101-103.

Bernstein (S. G.). König Nebukadnezar von Babel in der jüdischen Tradition. Ein Beitrag zur Untersuchung der haggadischen Elemente unter Vergleichung arabischer, syrischer und patristischer Quellen. Thèse. Berne, 1907; in-8° de 72 p.

Bertholet (A.). Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tubingue, Mohr, 1908; in-8° de xxviii + 401 p.

Bettex (Fr.). Aus Israels Geschichte. Striegau, Th. Urban, 1908; in-8° de 181 p. M. 1,50.

[Bible]. Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes nach der Uebersetzung D. Martin Luther's. Gesetzt und gedruckt mit Orig.-Typen. Berlin, Preussische Hauptbibelgesellschaft, 1908; in-8° de vii + 830 p., 1 fig. M. 22.

[Bible]. Die Bücher der Bibel, herausg. von F. Rahlwes. Zeichnungen v. E. M. Lilien. 1. Bd. Ueberlieferung und Gesetz. Das Fünfbuch Mose und das Buch Josua nach der Uebersetzung v. Reuss. 1. Heft. Braunschweig, G. Westermann, [1908]; in-8° de p. 1-64. M. 1,50.

[Bible]. Voir à Zamenhof.

Bleeker (L. H. K.). De zonde der gezindheit in het Old Testament. Rede. Groningue, Wolters, 1907 ; in-8° de 36 p. 0 fr. 50.

Bloch (A.). L'Indépendance. Sermon prononcé au Temple israélite de Bruxelles le 1er jour de Pâque 5668 (16 avril 1908). Bruxelles, Vve Michel Van Danzig, 1908; in-8° de 18 p.

Bloch (Ph.). Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim. Leipzig, G. Fock, 1908; gr. in-8° de lxii p. (Tirage à part de Moses ben Maimon, I).

Voir à Moses ben Maimon.

Blogg (S. J.). קהלת שלמה Kohelet Schelomo. Ein Familienbuch für die häusliche Andacht und zur religiösen Belehrung. Neu bearbeitet mit einem Anhang versehen von A. Sulzbach. Rödelheim (Francfort, Kauffmann), 1908. M. 2.

Bœhmer (J.). Voir à Caspari.

Bogratschoff (Ch.). Entstehung, Entwickelung und Prinzipien des Chassidismus. Berlin, Lamm, 1908; in-8° de 63 p. M. 2.

Il a paru en ces dernières années un grand nombre de travaux sur le hassidisme et ses origines. Il y aura avantage à leur consacrer un compte rendu commun.

Boé (F.). La Faculté de Médecine de Paris et la justice des Juifs. Paris, librairie des Saints-Pères, 1908 ; in-18° de 216 p.

Bondi (E.). Leitfaden zum Religionsunterrichte der israelitischen Volks- und Bürgerschuljugend. 3. Tl., für die Oberklassen der Volksschulen und für Bürgerschulklassen. Brünn, R. Epstein, 1907; in-8° de 48 p. M. 0,60.

Bosse (A.). Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus. Berlin, W. Peiser [1908]; gr. in-8° de III + 76 p. M. 3 (Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft, 1908, 2).

Boyer (P. J.). Critical and historical Notes on the Passages selected for the Sunday and Holy Day Lessons from the Pentateuch and the Book of Joshua. Londres, 1908; in-8° de XII + 463 p., 2 cartes.

Brann (M.). Lehrbuch der jüdischen Geschichte. III. Tl. Vom Ende der Gaonats bis zur Vertreibung der Juden aus der pyrenäischen Halbinsel. 2 verb. Aufl. Vienne, R. Löwit, 1908, in-8° de III + 111 p. M. 1,50.

Bréhier (Emile). Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, A. Picard, 1908; gr. in-8° de XIV + 336 p. 7 fr. 50.

V. l'appréciation de M. L. Dauriac, *Revue*, LV, p. 37 et suiv.

Breuer (R.). Unter seinem Banner. Ein Beitrag zur Würdigung Rabbiner Samson Raphael Hirschs. Francfort, Knauer [1908]; in-8° de VIII + 315 p. M. 4,50.

Breuer (R.). Die fünf Megilloth übersetzt und erläutert. 2. Theil. Ruth, Francfort s. M., Hofmann, 1908; gr. in-8° de IV + 60 p. M. 1,40.

Breukelmann (Ch.). Die Vorbilder des Alten Testamentes in Beziehung auf das Neue Testament zusammengestellt. Paderborn, Schöningh, 1908; in-8° de VIII + 70 p. M. 0,75.

Voici ce que c'est : A. Prototypes du Christ. — 1. Abel, prototype du Christ. Abel était un pieux pasteur. Le Christ dit de lui-même : « Je suis le bon pasteur ». Et ainsi de suite. 19 personnes ou objets (dont le serpent d'airain) préfigurent Jésus ; 25 récits ou descriptions préfigurent les institutions de Jésus.

Brockelmann (C.). Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. I Bd. : Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther et Reichard, 1908; gr. in-8° de XV + 665 p. M. 32.

Brockelmann (C.). Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther et Reichard, 1908; in-8 de XII + 314 p. M. 8 (Porta linguarum orientalium, XXI).

Brown (C.). God and Man. Studies in Old and New Testament. Londres, Stockwell, 1908; in-8° de 260 p. 1 s. 6 d.

Brucker (Le P.). L'Église et la critique biblique. Ancien Testament. Paris, Lethielleux [1908]; in-8° de VII + 294 p. (Questions d'Écriture sainte).

La critique biblique et la méthode historique ; l'inspiration biblique et les questions d'authenticité. L'authenticité mosaïque du Pentateuque ; la vérité des récits de la Genèse et la critique ; l'évolution des doctrines bibliques. — Conservateur.

Bruston (E.). Faculté libre de théologie protestante de Montauban. Séance publique de rentrée, 12 novembre 1908... Discours de M. Ed. Bruston sur la crise de l'exil dans la religion d'Israël. Montauban, imprimerie coopérative, 1908; in-8° de 47 p. (Tirage à part de la « Revue de Théologie »).

Buber (M.). Die Legende des Baal-Schem. Francfort, Rütten et Lœning, [1908]; in-8° de VII + 258 p.

Buck (P. de). De profeten van Israël. Rotterdam, J. M. Bredée, 1908; in-8° de 8 + 402 p. 3,50.

Burrell (D. J.). Wayfarers of the Bible. New-York, Revell, 1908; in-8° de 22 p. 3 s. 6 d.

Caldecott (W. S.). Solomon's Temple. Its History and its Structure. Philadelphie, 1907; in-8° de 358 p.

Caro (G.). Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter u. der Neuzeit. I. Leipzig, Fock, 1908; in-8° de VII + 514 p. M. 7 (Schriften herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriss der Gesammtwissenschaft des Judentums).

Livre de valeur, dont il sera rendu compte.

Carter (G.). Old Testament History, narrated for the most part in the Words of the Bible. Oxford, Clarendon Press, 1908; in-8° de 310 p. 2 s.

Caspari (W.). Die Bedeutung der Wortsippe כבוד im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert, 1908; gr. in-8° de XI + 171 p. M. 4.

Caspari (W.). Die Bundeslade unter David. Leipzig, Deichert, 1908; in-8° de 24 p. M. 0,60 (Tirage à part des « Theologische Studien Theodor Zahn... dargebracht »).

Caspari (W.). Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1-6. — Bœhmer (J.). Gottes Angesicht. Gütersloh, Bertelsmann, 1908; gr. in-8° de 69 p. M. 1.20 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XII, 4).

Castiglioni (V.). Intorno ad alcune lapidi giudaiche existenti nel monastero di S. Paolo fuori le mura in Roma. Rome, Lœscher, 1908; in-8° de p. 77-85 (Extrait du « Bull. della Comm. arch. communale », 1908, I-II).

Catalog of the Hebrew Union College, Cincinnati. To which is added a Treatise by Professor Dr. David Neumark. May, 1908. Cincinnati, au College (impr. May et Kreidler), 1908; in-8° de 64 + 91 p.

La deuxième partie contient : *Jehuda Hallevi's Philosophy in its principles*, par D. Neumark, travail qui a paru également à part.

Causse (A.). Der Ursprung der jüdischen Lehren von der Auferstehung, eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Cahors, impr. Coueslant, 1908; in-8° de 62 p.

[Chamizer (M.)]. Etliche Weisheitsprüche, Lebens- und Anstandsregeln der altjüdischen Weisen Babylons, aus dem ersten Jahrhunderte nach Christus, auch auf Tisch und Bett bezüglich. Leipzig, Drugulin, 1908; 8 p. +) 8 + 12 bandes.

Charles (R. H.). The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs edited from nine Mss. together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments. Oxford, Clarendon Press, 1908; gr. in-8° de LX + 324 p. 18 s.

Charles (R. H.). The Testaments of the Twelve Patriarchs. Translated from the Editor's Greek Text and edited with Introduction, Notes and Indices. Londres, Black, 1908; in-8° de XCVII + 247 p. 15 s.

Cheyne (T. K.). The Decline and Fall of the Kingdom of Judah. Londres, Black, 1908; in-8° de XLV + 194 p. 7 s. 6 d.

Church (The) Pulpit Commentary. Joshua to II Chronicles, St. Mark to St. Luke, VII. — Jeremiah to Malachi, St. John VI to Acts X. Londres, Nisbet, 1908. 7 s. 6 d. chaque.

Chwolson (D.). Das letzte Passamahl Christi u. der Tag seines Todes nach in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis, nebst Schlusswort und Anhang. Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892, nebst 3 Beilagen, enth. Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers. Leipzig, H. Haessel, 1908; in-4° de XI + 190 p. M. 6.

Chwolson (D.). Ueber das Datum im Evangelium Matthäi XXVI, 17: τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων. Ergänzungen zu der Schrift des Verfassers : Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. Leipzig, H. Haessel, 1908; in-4° de p. 133-190.

Extrait du précédent. Réponse à la critique de L. Grünhut et observations de détail.

Ciardini (M.). I. banchieri ebrei in Firenze nel secolo XVe e il monte di pieta fondato da Girolamo Savonarola. Borgo S. Lorenzo, tip. Mazzochi, 1907; in-8° de 103 + CXIX p. L. 5.

Clermont-Ganneau (Ch.). Jéhovah à Éléphantine. Paris, Leroux, 1907; in-8° de 9 p. (Extrait de la « Revue archéologique », 1907, II).

Réimpression d'un article paru dans le *Temps* du 29 oct. 1907.

Coblenz (F.). Jüdische Religion. Ein Lehrbuch. Leipzig, Quelle und Meyer, 1908; in-8° de IV + 127 p. M. 1,25.

Catéchisme à tendances libérales. Appréciation sévère de M. Jacob dans la *Monatsschrift*, LII, 1908, 497-508.

Cocorda (D.). Le problème du livre de Job et la personnalité de l'auteur. Étude de psychologie religieuse. Thèse. Genève, 1908; in-8° de 96 p.

Cohen (H.). Charakteristik der Ethik Maimunis. Leipzig, G. Fock, 1908; gr. in-8° de LXXII p. (Tirage à part de Moses ben Maimon, I).

Voir à Moses ben Maimon.

Cohn (J.). Voir à Samuel al-Magrebi.

Cohn (J. R.). The Old Testament in the Light of modern Research. Londres, Parker, 1908; in-8° de 384 p. 4 s.

Cook (Stanley A.). The Religion of Ancient Palestine in the second Millenium B. C., in the Light of Archaeology and the Inscriptions. Londres, Constable, 1908; in-12° de VIII + 122 p. 1 s.

Cornély (R.). Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes-Écritures. Édition française autorisée. Tome II. Paris, Lethielleux, 1908 ; in-16°.

Cornély (R.), Knabenbauer (J.), Hummelauer (F. de). Cursus scripturæ sacrae. Lexicon biblicum, editore M. Hagen. I-II. Paris, Lethielleux, 1907 ; in-8° de col. 1-1000 + 3 cartes.

Cornill (C. H.). Einleitung in die kanonischen Bucher des Alten Testaments. 6. neubearbeitete Aufl. Tubingue, Mohr, 1908 ; gr. in-8° de xvi + 332 p. M. 5 (Grundriss der theologischen Wissenschaft. I. Abteilung, II. Tl., 1. Bd.).

Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars quarta, inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. Tomus I. Tabulae. Fasciculus quartus (tab. xxviii-xlii). Paris, Imprimerie Nationale, 1908 ; in-f°.

Crane (A. B.). The Creed of Righteousness or the Justification by Faith of the Psalm Quicumque. Londres, Townsend, 1907 ; in-8°. 5 s.

Cruchet. Histoire de la Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament. 5e éd. Tours, Mame, 1908 ; in-4° de 520 p., ill.

Dalman (G.). Petra und seine Felsheiligtümer. Leipzig, Hinrichs, 1908 ; gr. in-8° de viii + 364 p., 347 fig. M. 28.

Dalman (G.). Voir à Palästinajahrbuch.

Davidson (I.). Parody in Jewish Literature. New-York, Columbia University Press, 1907 ; gr. in-8° de xxii + 292 p., 1 fac-simile (Columbia University Oriental Studies, vol. II).

Compte rendu de M. A. Marx, *Revue*, LVII, 314-318.

Dégut (Lucien). La légende biblique, poèmes. Paris, Lemerre, 1908 ; in-8° de 138 p.

Deissmann (A.). The Philology of the Greek Bible : its Present and Future. Londres, Hodder, 1908 ; in-8° de 60 p. 3 s.

Delattre (le P. A.-J.). Le critérium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique. Réponse au R. P. M.-J. Lagrange. Liège, Dessain, 1907 ; in-8° de 88 p. 1 fr.

Delgado Merchan (Luis). Historia documentada de Ciudad Real (la juderia, la inquisición y la Santa Hermandad). 2e édition, Ciudad Real, tip. de E. Pérez, 1907 ; in-8° de 477 p. et 1 portr.

Diehl (E.). Lateinische christliche Inschriften mit einem Anhang jüd. Inschriften. Ausgewählt und erklärt. Bonn, Marcus et Weber, 1908 ; in-8° de 48 p. M. 1,20 (Kleine Texte für theologische und philosophische Vorlesungen und Übungen, herausg. v. Lietzmann, 27-28).

Dimmler (E.). Das Hohelied. Nach dem Hebr. übersetzt und kurz erklärt. Mergentheim, Ohlinger, [1908] ; in-8° de iv + 35 p. M. 0,20 (Allgemeine Bücherei, 24).

Dollers (A. Kr.). Det hellige Land. Skildringen fra en Rejse. Odense, Milo, 1906 ; in-8° de 224 p. Kr. 3.

Drake (A. E.). Discoveries in Hebrew, Gaelic, Gothic, Anglo-Saxon, Latin, Basque and other Caucasic Languages, showing fundamental Kinship of the Aryan Tongues and of Basque with the Semitic Tongues. Denver, 1908 ; in-8° de 402 p.

Dreher (Th.). Kleine Grammatik der hebräischen Sprache mit Uebungs- und Lesestücken, für Obergymnasien bearbeitet. 3. verb. Aufl. Fribourg, 1908; in-8° de viii + 127 p.

Dreyfuss (J. H.). Sermons et allocutions. Première série. Paris, Durlacher, 1908 ; in-8° de 350 p. 3,50.

Driver (S. R.). The Minor Prophets. Vol. 2. Introduction, Revised Version, Notes, Index, Map. Londres, Jack, 1906 ; in-8° de xvi + 337 p. (Century Bible).

Drucker (A. P.). The Trial of Jesus from Jewish Sources. New-York, Bloch Publishing Co, 1907 ; in-8° de 64 p.

Duff (A.). Hints on Old Testament Theology. Londres, Black, 1908 ; in-8° de 198 p. 2 s. 6 d.

Dujardin (Ed.). Les prédécesseurs de Daniel. Recherches sur la trace de faits et d'idées datant de la fin du troisième siècle avant notre ère et du commencement du second dans les prophéties d'Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie. Paris, Fischbacher, 1908 ; in-8° de 106 p. (Thèse de l'École des Hautes Études, 1906).

Dans un volume paru en 1906, *La Source du fleuve chrétien* (*Revue*, LVIII, 128), l'auteur, qui est un disciple de Maurice Vernes, a cherché à démontrer que le prophétisme était né dans la seconde moitié du ive siècle avant, que les plus anciens prophètes, les pseudo-Osée et Amos — car il ne peut plus s'agir que de pseudépigraphes — ont écrit quelques années avant l'entrée (?) d'Alexandre en Judée, que l'auteur principal du livre de Jérémie est le contemporain des guerres des successeurs d'Alexandre, que ceux des livres d'Ezéchiel et d'Isaïe appartiennent au iiie siècle et que les petits prophètes s'échelonnent ensuite jusqu'à Daniel. Ce petit volume-ci, qui a d'abord paru en articles dans la « Revue des Idées » en 1907, reprend en sous-œuvre une partie du précédent ouvrage et doit prouver que les derniers petits prophètes ne peuvent être situés aux époques que leur assigne l'école de Reuss et qu'ils portent la trace de faits et d'idées datant de la fin du iiie siècle et du début du iie. Ainsi Habacuc est un témoin de l'oppression de l'époque macédonienne et des débauches de la cour des Ptolémées ou des Séleucides ; les versets 9, 12 et 17 du ch. ii sont dirigés contre Hyrcan, fils de Tobie. Aggée est postérieur au livre d'Ezra, avec lequel il ne s'accorde pas. Zacharie I, qui s'inspire du Pentateuque (pour les quatre jeûnes) et du second Isaïe, est à rejeter aux environs de 200 ; dans Zacharie II, l'apologue des bergers se rapporterait à Hyrcan et aux Tobiades. Malachie connaît la Diaspora, annonce le jugement comme Daniel et l'avènement d'Elie comme Sira.

Ces thèses originales sont étayées de preuves fragiles. D'une part, M. D. s'efforce de montrer que les livres prophétiques sont des compositions artificielles, « élucubrées » en dehors de toute réalité historique, et d'autre part il prétend y découvrir des allusions historiques. La seule allusion précise qu'il ait pu signaler est l'histoire des Tobiades, qui est un roman. C'est qu'aussi bien l'époque qui va de la Restauration aux Macchabées est vide pour nous ;

on peut y mettre ce qu'on veut. Dater des écrivains d'après les faits et les idées de cette période, c'est expliquer ce qui est incertain par ce qui est inconnu. La tradition lâchée, nous sommes dans le néant. M. D., qui est un critique plus averti que Havet, sait qu'on peut lui opposer le témoignage de Sira et de son petit-fils. Il répond que le Panégyrique pourrait bien être l'œuvre du traducteur et que celui-ci aurait attribué à son grand-père des connaissances qu'il n'avait pas possédées. M. D. ne redoute pas le paradoxe. N'écrit-il pas que le livre de Daniel est, en un sens, universaliste : il favorise l'extension du judaïsme et, moyennant l'observance stricte de la loi, autorise les Juifs à se mêler au monde païen » (p. 29) ?

Nous ne nous dissimulons pas les insuffisances des thèses critiques en vogue, mais nous craignons que celle de M. D. ne se heurte à de plus grosses difficultés encore, et que la partie négative ne soit tout ce qu'on en puisse retenir.

Duncan (J. Y.). The Exploration of Egypt and the Old Testament. Londres, Oliphant, 1908 ; in-8° de 256 p. 5 s.

Dunning (H. W.). To-day in Palestine. Londres, T. W. Laurie, 1908 ; in-8° de VIII + 278 p., 20 pl.

Eerdmans (B. D.). Alttestamentliche Studien. I. Die Komposition der Genesis. II. Die Vorgeschichte Israels. Giessen, Töpelmann, 1908; 2 vol. gr. in-8° de VIII + 95 et 88 p. M. 2,60 et 2,50.

Critique de la thèse Graf-Wellhausen et édification d'un nouveau système.

Ehrlich (Arnold B.). Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Erster Band. Genesis und Exodus. Leipzig, Hinrichs, 1908; gr. in-8° de IV + 424 p. M. 9,50.

Eickmann (W.). Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und der Geisterlehre der heiligen Schrift. Leipzig, P. Eger, 1908 ; gr. in-8° de IV + 62 p. M. 1,80.

Elbogen (I.). Der Ritus im Mischne Torah. Leipzig, G. Fock, 1908; gr. in-8° de XIII p. (Tirage à part de Moses ben Maimon, I).

Voir à Moses ben Maimon.

Ellguther (M.). Worte der Liebe und Wahrheit. 3 Predigt-Zyklen für Rosch ha-schono, Kolnidre und Jom-Kippur. Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; in-8° de 73 p. M. 1,50.

Encyclopédie juive (en russe). Vol. I: A-Almémor. Saint-Pétersbourg, 1908 ; in-4° de VIII + 960 p.

Enelow (H. G.). What do Jews believe? Cincinnati, 1908; in-8° de 11 p. (Jewish Tracts issued by the Central Conference of American Rabbis. N° I).

Engelkemper (W.). Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch. Exegetische Studie. Paderborn, Schöningh, 1908; in-8° de VI + 115 p. M. 2,60.

Epstein (M.). Poesien des Altes Testaments im deutschen Gewande. I. Teil : Pentateuch und die ersten Propheten. Leipzig, Volger, 1908; gr. in-8° de IV + 40 p.

Traductions en vers.

Erlösung ! Ein Programm-Gedicht an die Juden von einem Juden. Leipzig-Gohlis, Volger, 1908 ; in-8° de 31 p. M. 0,60.

Eschelbacher (J.). Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. Zweite Auflage. Berlin, Poppelauer, 1908 ; gr. in-8° de VIII + 170 p. M. 3 (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin).

Nous avons dit tout le bien que nous pensions de cet ouvrage, *Revue*, LI, 196-198. La seconde édition ne présente que des modifications de détail.

Eschelbacher (J.). Michael Sachs. Vortrag. Festschrift zur Feier des hundertsten Geburtstages von Michael Sachs am 7. September 1908, überreicht vom Vorstand der jüdischen Gemeinde zu Berlin. Berlin, 1908 ; gr. in-8° de 63 p.

Prédicateur disert, érudit ingénieux, versificateur élégant : voilà comment on serait tenté de caractériser l'œuvre de Michael Sachs ; et sur le même ton on pourrait résumer sa biographie : né à Glogau en 1808, il commence ses études dans un lycée protestant, les poursuit à l'Université de Berlin, mais ne pouvant faire son chemin dans l'enseignement officiel, il se rabat sur la science juive et se fait rabbin. Nommé en 1836 prédicateur d'une communauté « modernisante » de Prague, il y devient conservateur et se met à étudier le Talmud. Grâce aux manœuvres de son ami Moritz Veit, qui finit par écarter la candidature redoutable de Zacharias Frankel, il est élu en 1844 assesseur rabbinique et prédicateur à Berlin, où, également repoussé par les orthodoxes et les libéraux, il consume son talent en vingt années d'activité stérile. Si l'éclat de son éloquence captive ceux qui l'écoutent, si l'élévation de son caractère charme ceux qui l'entourent, sa délicatesse même et sa sensibilité le rendent hautain et dédaigneux, incapable de collaborer avec sa propre communauté, bien loin de pouvoir y rétablir la paix ; il refuse de recevoir les collègues qui se sont compromis en assistant au synode de Francfort et provoque un scandale parce qu'on a enterré Holdheim dans le carré des rabbins.

On apprécierait ainsi Sachs sur la foi de Graetz, de Steinschneider (*H. B.*, VII, 9-10), de Geiger, de Lazarus, de L. Löw (*Ges. Schr.*, II, 421-426), de S. Bernfeld (Biographie en hébreu, éd. Achiassaf, 1900). Mais ces juges plus ou moins sévères sont des hommes de parti et, pour dissiper l'impression défavorable qu'ils ont laissée de son caractère et de son œuvre, il faut lire, après la notice de D. Kaufmann (*Ges. Schr.*, I, 328-332), la conférence de M. Eschelbacher, faite à la Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums le 25 mars 1908, imprimée dans la *Monatsschrift*, LII, 385-425, 540-559, et tirée à part, par les soins de la communauté de Berlin, à l'occasion du centenaire de Michael Sachs. M. Eschelbacher, qui maintient dignement dans le rabbinat de Berlin les traditions de Sachs et qui a présidé l'office commémoratif du centenaire, célébré le 7 septembre 1908, a tracé un portrait sympathique de son éminent prédécesseur. « Le portrait qui se dégage de sa correspondance avec Veit, et qui inspire confiance par sa franchise et sa clarté, vit dans la mémoire de tous ceux qui l'ont connu ; c'est celui d'un homme sincère et noble, d'un caractère pur, d'un juif sensible et chaud, d'un rabbin qui a accepté sa mission avec un véritable enthousiasme, l'a exercée avec une fidélité dévouée et chez qui la pensée, la conduite et l'action s'unissaient dans une harmonie parfaite » (p. 6). « S'il n'a pu dans sa situation — et peut-être à cause de son tempérament — exercer une action créatrice et déployer une activité organisatrice, il a néanmoins rendu de nombreux services dans certains

cas. Mais surtout ses paroles furent des appels qui sonnèrent le réveil. Il fut un homme de l'esprit » (p. 59).

Au surplus, l'action personnelle du rabbin est toujours limitée dans le temps comme dans l'espace ; c'est par son œuvre littéraire qu'il étend et prolonge son influence. Celle de Sachs n'a pas encore vieilli, parce qu'il unissait la science juive à une culture classique et que la forme, chez lui, égale le fond. Ses traductions du Siddour et du Mahzor sont presque classiques et la seconde surtout mérite cette popularité. Son chef-d'œuvre, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* (1845; 2e éd. 1902), n'est plus au courant et l'était à peine quand il parut; mais il contient quelques-unes des plus belles pages qui aient été écrites sur l'esprit du judaïsme rabbinique et sur la littérature juive du moyen âge. Les recherches érudites réunies dans les deux fascicules des *Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung aus jüdischen Quellen* (1852 et 1854) sont encore utilisées, et même il vaudrait la peine de publier les matériaux que l'auteur avait préparés pour un troisième fascicule ; Sachs a eu le mérite de montrer que la philologie est un auxiliaire précieux de l'archéologie et de l'histoire, puis que l'étude de la littérature talmudique est d'un grand secours pour la connaissance de la civilisation gréco-romaine et que, d'une manière générale, la littérature juive — idée chère à Zunz — a droit de figurer dans la littérature universelle. En revanche, les sermons de Sachs, publiés et « arrangés » par D. Rosin, ne sont plus de notre goût (ce sont d'ailleurs des sermons de jeunesse) et ses *Stimmen vom Jordan und Euphrat* (1852 et 1867) plairont surtout à ceux qui ne peuvent goûter dans l'original la poésie non délayée de l'Agada.

L'éloge de M. Eschelbacher est écrit avec chaleur et pourtant avec modération. L'auteur dessine discrètement les ombres et sa plume ne se fait plus vive que pour défendre son héros contre M. Lazarus (dont le jugement est confirmé par Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, VI, 60 ; voir la réplique [de D. Rosin] dans la *Monatsschrift*, 1868, 196-197). Dans le détail, nous n'avons presque rien à remarquer. P. 12 : Munk fut plutôt le remplaçant que le successeur de Renan au Collège de France. P. 15 : les biographes de Sachs disent qu'il fut nommé à Prague sur la recommandation de Zunz ; pourtant celui-ci écrivait dans une lettre publiée par Maybaum (*Aus dem Leben von Leopold Zunz*, 56) qu'il ne recommanderait personne, pas même Sachs; l'écrivit-il dans un moment d'humeur? Il aurait été intéressant de noter que Sachs faillit quitter Berlin pour Francfort en 1851 et pour Budapest en 1859. A Francfort, les négociations durent être fort avancées, car un certain M. Rosenthal publia un poème de bienvenue en son honneur sous le titre de פנים מאירות (Francfort, 1851 ; 16 p. in-8°). P. 57 : la consultation de Sachs contre l'introduction de l'orgue fut publiée en son temps, avec d'autres sur la même question, par le conseil de la communauté et fut sévèrement appréciée par Steinschneider (*H. B.*, V, 35-38). P. 60, n. 3 : est-ce que tous les Sachs descendent des martyrs de Stendal? beaucoup ne seraient-ils pas originaires d'une autre ville commençant par un S ou de la Saxe? (v. L. Lewin, dans *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellsch.*, IV, 309).

Moritz Veit, l'ami intime de Sachs, est né la même année et mort la même année que lui. Editeur et homme d'État, il a joué un certain rôle au moment de l'élaboration de la législation prussienne sur les Juifs (Judengesetz de 1847). C'était un de ces présidents de communautés qui sont libéraux pour eux-mêmes et orthodoxes pour les autres. M. Ludwig Geiger, qui avait édité en 1897 sa correspondance avec Sachs, lui a consacré dans la *Monatsschrift* de 1908 (LII, 513-539) un article plein d'intérêt, suivi de neuf lettres, dont une, fort belle, de Zacharias Frankel, qui y expose sa conception du judaïsme et son projet de fonder la *Monatsschrift* (p. 532, *Syn...tismus* est sans doute *Syncretimus*).

Eschwege (S. B.) פירוש ר׳ עמנואל בן שלמה זצ״ל על שיר השירים. Der Kommentar des Immanuel ben Salomon zum Hohenliede (Wort- und Satzexegese). Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese. Zum ersten Male herausgegeben nach den Handschriften München Cod. No. 25 und Berlin Cod. No. 117. Francfort s. M., L. Golde, 1908; in-8° de 39 + 40 (texte) p.

L'étude en allemand contient la description des deux manuscrits utilisés, la biographie d'Immanuel, l'énumération de ses œuvres exégétiques et poétiques, la liste des auteurs cités (elle n'est pas longue) et une appréciation sommaire de l'exégèse d'Immanuel. Cette Introduction ne nous apprend pour ainsi dire rien de nouveau. Il aurait fallu déterminer plus précisément la place de ce commentaire dans l'histoire de l'exégèse italienne (pas un mot sur l'influence directe d'Ibn Ezra en Italie !) et dans celle de l'exégèse du Cantique (au lieu d'une référence à quelques lignes de Budde, on aurait dû citer la monographie de Salfeld).

Le texte hébreu est une « impression littérale du commentaire d'après le manuscrit de Munich », y compris les fautes les plus inutiles à conserver. Les variantes de l'autre manuscrit et les corrections sont indiquées en note; quelques-unes sont superflues, mais beaucoup manquent. Les notes en allemand, rejetées à la fin de l'Introduction pour l'incommodité du lecteur, appellent la même remarque ; on renvoie à Zunz pour l'eulogie זצ״ל. L'éditeur paraît être un novice. Mais il fera mieux.

Le commentaire d'Immanuel comprend trois parties : explication des mots, des phrases, interprétation philosophique. M. E. n'a édité que les deux premières parties. L'exégèse d'Immanuel ne constitue pas un grand progrès. Noter la division du Cantique en trois parties (I, 1 — II ; III, 1 — V, 1 ; V, 2 — fin), subdivisées elles-mêmes en paragraphes. Sur chacun, l'auteur explique le sens des phrases, puis celui des mots.

Evkönyv... Voir à Banoczi.

Ezra (N. E. B.). Schabbethai Sebi, Pseudo-Messiah. Londres, Probsthain, 1907; in-8° de 14 p.

Faniveather (W.) The Background of the Gospels or Judaism in the Period between the Old and New Testaments. Edimbourg, Clark, 1908; gr. in-8° de XXX + 456 p. 8 s.

Farber (R.). Der 15. Ab als ehemaliger Volksfesttag traditionsgeschichtlich dargestellt. Elbing, chez l'auteur à Witkowitz (Moravie), 1908; in-8° de 14 p. (Extrait du « Jüdisches Literaturblatt »).

Felke (E.). Das Hohe Lied Salomonis und der 27. Psalm ausgelegt. Crefeld, Worms et Lüthgen, 1908; gr. in-8° de IV + 165 p. M. 3,50.

Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy aus Anlass seines am 20. November 1905 vollendeten siebzigsten Lebensjahres, gewidmet von Freunden und Verehrern, herausgegeben von D. v. Günzburg und I. Markon (avec titre hébreu correspondant : זכרון לאברהם אלדהו). Saint-Pétersbourg (Berlin, impr. Itzkowski), 1908; gr. in-8° de IV + 178 (partie non hébraïque) + LII + 507 p.

L'abondance des matières de ce volume ne nous permet pas, aujourd'hui du moins, d'en présenter un compte rendu détaillé ; il n'a d'ailleurs été distribué

que dans les premiers mois de 1909. Nous reviendrons en tout cas sur plusieurs articles, dont nous avons reçu des tirages à part. De l'ensemble du recueil nous tenons à dire que, par sa variété et sa richesse, il est bien digne du savant éminent auquel il est dédié, et fait honneur aux collaborateurs ainsi qu'aux éditeurs, MM. D. de Günzburg et I. Markon, auxquels il convient d'ajouter M. Samuel Poznanski. On verra par la table des matières que, si tous les domaines de la science juive y sont abordés, presque tous ses représentants y ont contribué.

Partie non hébraïque :

Israël Lévi, Le chapitre III de Ben Sira.

K. Kohler, Wer waren die Zeloten oder Kannaim?

S. Landauer, Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan.

I. Löw, Aramäische Schlangennamen.

S. Krauss, Sklavenbefreiung in den jüdisch-griechischen Inschriften aus Südrussland.

Γλωσσάριου ἑβραικοελληνικόν ὑπὸ, A. Παπαδοπούλον-Κεραμέως.

S. Fraenkel, Geniza-Fragment.

I. Goldziher, Ein anonymer Traktat zur Attributenlehre.

R. Gottheil, A Decree in favour of the Karaites of Cairo dated 1024.

M. Steinschneider, Zeitgenossen des Moses ibn Esra und Jehuda ha-Levi.

M. Schwab, Une épitaphe parisienne inédite.

L. Lewin, Beiträge zur Geschichte der Juden in Kalisch.

Partie hébraïque (les titres des articles sont ici traduits en français) :

D. Maggid (et S. Poznanski), Bibliographie des ouvrages et articles de A. Harkavy.

Joseph Halévy, Quelques récits dramatiques dans la Bible.

Meir Friedmann, Notes sur Osée.

A. Sarsowsky, Les noms de mois chananéens dans leurs rapports avec les babyloniens.

H. J. Bornstein, Vestiges de la fixation du calendrier de l'époque d'Ezra et de Néhémie (papyrus d'Éléphantine).

H. P. Chajes, Le livre de Judith.

Max L. Margolis, Fautes de copistes dans la Septante.

B. Ratner, La Mischna de Lévi b. Sissi.

S. H. Margulies, Quelques remarques sur le traité *Sabbat* du Yerouschalmi.

D. Günzburg, והנה טוב מאד.

S. Eppenstein, Les deux préfaces de Saadia à son Commentaire des Psaumes et son Long Commentaire sur les quatre premiers psaumes.

A. E. Cowley, L'Introduction au Talmud de Samuel b. Hofni.

A. Epstein, Sources de l'histoire des Gueonim et des académies de Babylonie.

S. Poznansky, Les savants juifs de Kairouan.

W. Bacher, Traduction et Commentaire arabes de Job par Moïse ibn Chiquitilla.

J. Israelsohn, Commentaire arabe de Jérémie par Juda ibn Bal'âm.

H. Brody, Le *Séfer ha-Anak* de Juda al-Harizi.

L. Blau, Quelques feuillets inédits de *Tossafot* sur *Ketoubot*.

M. Lambert, Les explications hébraïques du Glossaire hébreu-français de la Bibliothèque Nationale.

S. Buber, Spécimens d'un Midrasch sur la Genèse par Samuel b. Nissim Masnout.

L. Grünhut, L'ouvrage ms. *Mar'ot Elohim.*

A. Freimann, Le *Teka Schofar* de Hizkia Josué Feiwel Teomim, réédité avec notes.

A. Kahana, Contribution à l'histoire du hassidisme vers le milieu du XVIIIe siècle.

I. Markon, Le Mahzor du rite de Kaffa.

J. Jaré, Extraits des ouvrages de Hananel Nepi.

A. Berliner, Lettres de Rapoport, Jost, S. Sachs, Bodek et Lebensohn à Reggio.

FEYERABEND (K.). A complete Hebrew-English Pocket-dictionary to the Old Testament. Londres, H. Grevel [1908] ; in-8° de x + 392 p. M. 2.

FLEMING (J. D.). Israel's golden Age. The Story of the united Kingdom. New-York, 1907; in-8° de 160 p. (Handbooks for Bible Classes and private Students).

FLUEGEL (M.). The Humanity, Benevolence and Charity Legislation of the Pentateuch and the Talmud. In Parallel with the Law of Hammurabi, the Doctrines of Egypt, the Roman XII Tables and Modern Codes; the Sequel of « Spirit of the Biblical Legislation ». Baltimore, H. Fluegel and Co, 1908; gr. in-8° de VII + 306 p.

Confus et indigeste.

FLÜGGE (C. A.). Die Personen der Bibel. Cassel, Oncken, 1908; in-8° de 36 p. M. 0,10.

FLUNK (M.). Die Eschatologie Altisraels. Argumente und Dokumente für die Existenz des Unsterblichkeitsglaubens in Altisrael. I. Argumente und allgemeine Grundlagen. Innsbruck, Rauch, 1908; in-8° de 50 p. M. 0,50.

FORDE (G. M.). Between Malachi and Saint Matthew. A simple History of the five Centuries before the Birth of Christ. Londres, 1907; in-8° de 144 p.

FRANCKH (R.). Zur Frage nach dem Einfluss des Babylonisch-Assyrischen auf die religiöse Terminologie der Hebräer. Eine kritische Untersuchung zu 35 alttestamentlichen Hauptbegriffen. Thèse. Goettingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1908; in-8° de 67 p.

FREUND (J.). Die Rechtsstellung der Juden im preussischen Volksschulrecht nebst den bezüglichen Gesetzen, Verordnungen und Entscheidungen. Berlin, J. Guttentrag, 1908; in-8° de XIII + 401 p. M. 5.

FREUND (J.). Hanna. Gebet- und Andachtsbuch für israel. Mädchen. Mit Beiträgen von A. Geiger, M. Güdemann, M. Joël und M. A. Levy. Ausg. B. Auszug aus der grösseren Ausgabe für israel. Mädchen und Frauen. Breslau, W. Jacobsohn u. Co, 1908; in-8° de VIII + 184 p. M. 1,60.

FREUND (J.). Konfirmationsreden. Neue Ausgabe. Breslau, Brandeis, 1908; in-8° de VI + 204 p. M. 2.

FRIEDLÄNDER (M.). Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin, Reimer, 1908; in-8° de XXII + 247 p. M. 5.

Friedmann (Aron). Der synagogale Gesang. Eine Studie zum 100. Geburtstage Salomon Sulzers und zehnten Todestage Louis Lewandowskis nebst deren Biographien. Zweite, vielfach erweiterte Auflage. Berlin, E. Boas, 1908; in-8° de 148 p.

La première édition est de 1904 (in-8° de 99 p.).

Friedmann (M.). Voir à Jahresbericht (XV.).

Fuchs (H.). Pesiq ein Glossenzeichen. Leipzig et Vienne, « Lumen », 1908; in-8° de VIII + 149 p. M. 4 (Tirage à part de la *Vierteljahrschrift für Bibelkunde*, III, 1).

Thèse de Leipzig. — Voir le compte rendu de M. Lambert, *Revue*, LVIII, 156.

Funk (S.). Die Juden in Babylonien (200-500). Berlin, Poppelauer, 1902 et 1908; 2 vol. gr. in-8° de VIII + 148 + XXII et XII + 160 p., 1 carte. M. 6.

Disons tout de suite que nous avons affaire à un travail d'une grande valeur et d'une importance scientifique considérable. L'auteur a scruté les deux Talmuds et leurs commentaires; il a examiné les textes avec sens critique; pour éclairer les enseignements et les traditions des Amoraïm, il a fait appel aux sources externes, notamment aux Pères syriens (Homélies d'Aphraate) et aux écrivains arabes (Chronique de Tabari). Mais il discute aussi les historiens modernes, Jost, Herzfeld, Graetz, I. H. Weiss, David Hoffmann, W. Bacher et surtout le plus récent, Isaac Halévy, l'auteur des *Dorot ha-Rischonim*. Il arrive ainsi à des conclusions importantes, qui méritent d'être examinées avec attention. Le livre est écrit avec intelligence, avec sentiment et avec art, chaque page dénote un effort vers la vérité historique.

Le premier volume contient une introduction sur les Juifs en Babylonie jusqu'au deuxième siècle après Jésus et six chapitres intitulés : civilisation, constitution, la doctrine et ses représentants, situation politique, l'école et le temple, enfin l'histoire proprement dite des Juifs depuis la mort de Sabbour I jusqu'à la naissance de Sabbour II (272-309). En appendice, sept notes examinent les points suivants : les villes de la Médie, Babylone et traditions y relatives, le retour de Rab en Babylonie, la succession des exilarques, Odenat le prétendu époux de Zénobie, la brièveté des enseignements dans le Talmud de Babylone, enfin R. Nahman, disciple et successeur de Mar Samuel, à Nehardea, puis à Schkan-Zib.

Dans la seconde partie, le chap. VII reprend l'histoire depuis l'avènement de Sabbour II jusqu'à la guerre entre les Perses et les Romains (309-338); le chap. VIII étudie la vie littéraire des Juifs de Babylonie au IVe siècle; le IXe, la période qui va de la mort d'Abayé à celle de Raba (338-352) et notamment la polémique entre chrétiens et juifs. Le chap. X est consacré tout entier à l'activité de Raba comme rédacteur du Talmud avant R. Asché; le XIe raconte la fin du règne de Sabbour II (353-379); le XIIe, les désordres politiques, puis l'invasion des Huns à l'époque qui s'étend de la mort de Sabbour II à celle de Bahram Gor (379-438). Le chap. XIII traite de R. Asché et de la rédaction du Talmud; le chap. XIV, de Yezdeguerd II et de sa persécution contre les Juifs, ainsi que de la clôture du Talmud (438-500). Les huit notes qui suivent ont pour titres : Rabba et Abayé, le Livre de Sira et le canon biblique, la rédaction du Talmud, la révolte des Juifs de Babylonie sous Mar Zoutra II, le sabbat d'hommage de l'exilarque, Aspamia-Ispahan, les espérances messianiques, enfin, en appendice, les villes les plus importantes de la Babylonie propre. Cet appendice est complété par une carte de la Babylonie, sur laquelle les fleuves et les villes sont indiqués avec leurs noms hébreux.

Partout, l'auteur montre qu'il domine parfaitement son sujet, malgré la dispersion des sources. Il dépeint la vie dans l'Etat et dans la cité, l'activité des exilarques, des juges suprêmes et des chefs d'écoles, le mouvement dans les rues, les marchés et les bazars aussi bien que la vie intérieure dans les maisons et dans les chaumières des paysans et des ouvriers, qui exercent leur métier pendant le jour et se livrent à l'étude le soir. Il a réussi surtout dans la peinture de la domination des Sassanides, de son éclat et de son déclin, ainsi que dans celle de la personne de R. Aschè et de son attitude vis-à-vis du gouvernement. L'ouvrage fournit beaucoup de données nouvelles sur l'histoire et la géographie de la Babylonie ainsi que sur l'élucidation de maint texte obscur du Talmud.

M. F. a une opinion intéressante sur le passage de j. *Teroumot*, VIII, *i. f.* (46 *b*), qui parle de l'impératrice Zénobie et de son époux Pappa bar Naçor de Palmyre, dont il est dit dans *Gen. r*, LXXVI, 6, qu'on lui avait appliqué l'image de la « petite corne » de Daniel, VII, 8. D'après le *Séder Olam zoutta*, le *Séder Tannaïm va- Amoraïm* et Scherira Gaon, Pappa a détruit l'académie de Mar Samuel. Graetz, *Geschichte*, IV, 2° éd., p. 295 et note 28, a identifié Pappa avec Odenat et a invoqué une inscription qui nomme Odenat (*Corpus inscript. graec.*, n° 4507; cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1860, p. 11). D'après M. F., au contraire, le destructeur de Nehardea (259) n'est pas Odenat, mais son père, qui, d'après le Yerouschalmi, tua Adi bar Naçor d'accord avec Zénobie, la femme de ce dernier (בהדא סיסירא קטיל בר ניצור לאחוי). Adi bar Naçor, qui fonda, au témoignage des historiens arabes, le petit état perse de Hira, doit être identifié, d'après M. F., avec le Odenat de l'inscription. — Dans בי אבידן, cloîtres où Rab ne voulait pas entrer (*Sabbat*, 116 *a*), l'auteur reconnaît une désignation ironique pour בי עבדין, « maison des esclaves de Dieu ». Les habitants chrétiens des villes perses se désignaient, en effet, d'après Nöldeke (*Tabari*, p. 24), comme les « esclaves de Dieu », dont on dit, dans *Sanh.*, 61 *b*, עבד ישתחוה למשיח.

L'esprit historique de M. F. le rend apte à écrire un aussi bon ouvrage sur la période des Gueonim, qui est encore passablement négligée. — *Ad. Poznanski.*

FÜRST (A.). Sitten und Gebräuche einer Judengasse. Minhag Asch. Székesfehérvár, Ed. Singer, 1908; in-8° de 80 p. M. 1.

Sur la communauté d'Eisenstadt.

GAEBELEIN (A. C.). The Harmony of the Prophetic Word. Londres, Revell, 1908; in-8° de 212 p. 3 s. 6 d.

GASQUET (A.) and BISHOP (E.). The Bosworth Psalter, an account of a Ms. formerly belonging to O. Turville-Petre Esq. of Bosworth Hall, now Addit. Ms. 37517 at the British Museum. Londres, 1908; in-4° de IV + 189 p.

(*A suivre.*)

MAURICE LIBER.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LVIII, p. 262, n. 3. — L'hémistiche dont « le sens reste obscur » pour l'éditeur, devient plus clair, si on lit :

מת חֶשָׁקִים (מֵחֲשָׁקִים) בם חי

« celui qui meurt de désir amoureux reprend vie par ses yeux », ou bien (d'après l'autre version) « par son visage ». — *Bernard Heller.*

T. LVIII, p. 303-6. — Dans le premier texte persan cité, l'expression וצור משיח signifie « la trompette du Messie », soit le Schofar de la délivrance, comme il y a chez les Musulmans la Trompette de la Résurrection (Coran, VI, 73 et *passim*) ; cf. le commentaire anonyme שיר השמים publié dans *Steinschneider Festschrift*, p. 51, l. 5, et *passim*. C'est un emprunt, évidemment fautif, fait à l'Islamisme, et le mot צור n'est pas l'hébreu « rocher ». — Même ligne, les mots זודח זוד' signifient « vite », c'est une formule persane usuelle, qui rappelle les formules votives grecques ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ. Il n'est donc pas nécessaire, comme le propose M. Blochet, de recourir à un terme obscur du pehlvi. — *Ig. Goldziher.*

Ibid. — Pour le groupe רפת, je proposerai de lire רפב, puisque l'an 1583 se trouve être la quatrième année du cycle lunaire 282, à raison de dix-neuf ans par cycle comptés depuis le création du monde. Toutefois, le mot précédent, עולם, reste obscur, puisque pour cycle on emploie le terme מחזור (= דור). — *D. Simonsen.*

Pour la bibliographie de la question, il faut noter les articles suivants : Paul Horn, *Zu den jüdischpersischen Bibelübersetzungen* (à propos de la traduction judéo-persane d'Isaïe, de Jérémie et d'une partie d'Ézéchiel, publiée par Paul de Lagarde, dans *Indo-germanische Forschungen*, t. II, 1892, p. 132-143) ; J. Darmesteter, *Revue critique*, 1882, I, p. 451 ; du même, *L'Apocalypse persane de Daniel*, dans *Mélanges Rénier* (1886), p. 405-420 ; cf. Nöldeke, *Literar. Centralblatt*, 1884, p. 888 et s. ; Salemann, *Literaturblatt für orientalische Philologie*, 1884, p. 74 et suiv., outre les art. de S. Fraenkel et W. Bacher sur ce sujet, dans la *Zeitschrift der D. Morgenl. Gesellschaft*, 1897, p. 681-2, et 1899, 389-427 et 693-5. — *M. S.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM

(SUITE [1])

3. *Le Temple.*

Le temple proprement dit, αὐτὸς ὁ ναὸς, poursuit Josèphe [2], situé au milieu du *saint hiéron*, était accessible par douze degrés [3]. Sur la façade, sa hauteur, égale à sa largeur, était de 100 coudées ; mais par derrière sa largeur était de 40 coudées en moins, car, sur le devant, il avait comme deux épaules qui, de chaque côté, émergeaient de 20 coudées dans le sens de la largeur (voir *Planche III*).

Sa porte extérieure, qui atteignait 70 coudées en hauteur et 25 en largeur, n'avait pas de vantaux : elle offrait ainsi l'image du ciel, dont les profondeurs insondables ne sont point interceptées Sa façade était toute dorée et, par son embrasure, on apercevait tout l'intérieur de l'avant-temple [4], qui était vaste ; et tout ce qui entourait la porte intérieure (c'est-à-dire celle du Saint) paraissait étincelant d'or aux yeux des spectateurs. Quoique le temple à l'intérieur fût partagé en double étage [5], l'avant-temple seul s'offrait à la vue comme un vaisseau d'un jet unique, atteignant en hauteur ininterrompue 90 coudées, sur 50 en longueur et 20 en travers.

La porte intérieure de l'édifice était, comme je l'ai dit, toute dorée, ainsi que toute la partie du mur qui l'encadrait. Elle avait en outre,

1. Voyez *Revue*, t. LIX, p. 14.

2. *B. J.*, V, v, 4.

3. Comme l'a très justement observé le R. P. Paul Aucler, cette phrase ne saurait avoir un sens qu'à la condition de corriger la ponctuation défectueuse du texte grec, qu'a conservée cependant B. Niese lui-même, dans son édition critique.

4. ὁ πρῶτος οἶκος, c'est ainsi que Josèphe appelle cette salle, qui correspond au πρόναος du temple de Salomon et sert comme de porche au temple proprement dit.

5. On donne parfois ici au mot διστέγου le sens de *à deux compartiments*, ce qui, d'après le contexte, ne rend évidemment pas la pensée de l'historien. Josèphe nous dira plus nettement plus bas en quoi consistait ce double étage et la Michna confirmera son dire d'une façon indubitable.

au-dessus, des vignes d'or, d'où pendaient des grappes de la taille d'un homme. Comme elle se trouvait dans la partie du temple séparée en deux étages, elle était plus basse que celle de l'extérieur et avait des vantaux dorés, d'une hauteur de 55 coudées et de 16 de large. Le voile, d'égale longueur, qui les recouvrait, était une tenture babylonienne aux nuances variées d'hyacinthe, de byssus, d'écarlate et de pourpre, d'un travail très soigné; et ce n'était point sans raison qu'il comprenait une telle complexité d'éléments, mais comme pour offrir l'image de l'univers. Il semblait faire allusion, en effet, par l'écarlate au feu, par le byssus à la terre, par l'hyacinthe à l'air et par la pourpre à la mer, et cela, par analogie de couleurs dans les deux premiers; quant à l'hyacinthe et à la pourpre, c'était par rapport à leur origine, puisque la première vient de la terre et l'autre de la mer. Sur le voile était dessinée toute la sphère céleste, mais sans les signes.

Si l'on pénétrait à l'intérieur, on se trouvait dans la partie du temple qui était au niveau du sol, ἐπίπεδον, (le rez-de-chaussée)[1]. Cette partie avait 60 coudées en hauteur, autant en longueur et 20 en largeur. Les 60 coudées de long étaient divisées à leur tour. La première partie était restreinte à 40 coudées et contenait trois objets admirables et fameux dans tout l'univers : le chandelier, la table, l'encensoir. Les sept branches, — car c'est ainsi que se divisait le chandelier, — représentaient les planètes; les douze pains placés sur la table signifiaient le zodiaque et l'année. Quant à l'encensoir, par les treize parfums dont il était rempli et qui provenaient à la fois de la mer, de la terre inhabitée et habitable, il indiquait que tout est à Dieu et pour Dieu.

La partie plus intime était de 20 coudées et elle était pareillement séparée de l'extérieur par un voile. Elle était entièrement vide, inaccessible, inviolable et invisible à tous, et était appelée le saint des saints.

Sur les côtés du rez-de-chaussée du temple se trouvaient de nombreuses chambres à trois étages, en communication les unes avec les autres, et auxquelles menaient des passages partant de la porte d'entrée[2].

Quant à l'étage supérieur du temple, τὸ ὑπερῷον, il ne comportait point de semblables chambres, parce qu'il était plus resserré; il s'élevait à 40 coudées et était plus simple que celui de l'étage inférieur. Ainsi sa hauteur, ajoutée aux 60 coudées de l'étage inférieur, formait une hauteur totale de 100 coudées.

1. Josèphe dit : τὸ ἐπίπεδον τοῦ ναοῦ μέρος; plus loin il dira : τὸ δὲ ὑπερῷον μέρος : il y avait donc deux étages.

2. Josèphe raconte, à propos de la ruine du temple (*B. J.*, VI, IV, 5), qu'un soldat romain, soulevé par un camarade, jeta de la matière enflammée par une « petite porte » ou « fenêtre » dorée, qui des chambres qui entouraient le temple s'ouvrait du côté du nord : le mot θυρίδι peut en effet avoir ces deux significations. Il semble bien que le fait de se faire soulever par un camarade invite à choisir le second sens. Une porte d'ailleurs eût probablement été gardée, sinon fermée, et on eût pu empêcher le feu de se répandre. Cela porterait donc à admettre que les édicules avaient des fenêtres dorées s'ouvrant à l'extérieur.

La Michna nous fournit, à propos des mesures du temple, des détails qui pourront servir ici encore à compléter ou à corriger les données de l'historien juif.

Il y avait un espace de 22 coudées, dit-elle [1], entre l'autel et le vestibule (du temple), où se trouvaient douze degrés. La hauteur du degré était d'une demi-coudée et la retraite ou profondeur d'une coudée. Il y avait ensuite de nouveau une retraite d'une coudée, une retraite d'une coudée, et après, une étendue de 3 coudées; puis de nouveau, une retraite d'une coudée, une retraite d'une coudée, et ensuite une étendue de 3 coudées; et le dernier degré, après une retraite d'une coudée, une retraite d'une coudée, était d'une étendue de 4 coudées. R. Juda dit : le dernier degré, après la retraite d'une coudée, couvrait une étendue de 5 coudées [2].

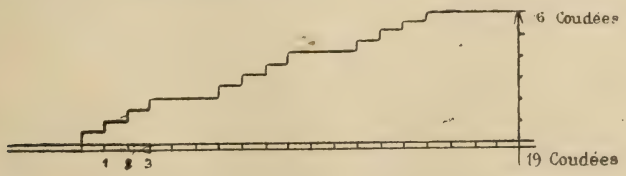
L'ouverture du vestibule, פתחו של אולם, était d'une hauteur de 40 coudées et d'une largeur de 20 coudées. Cinq poutres en bois de rouvre étaient placées au-dessus. La plus basse dépassait la porte d'une coudée de chaque côté (ce qui lui faisait une longueur de 22 coudées) et celle qui était superposée à la première dépassait à son tour celle-ci d'une coudée de côté et d'autre (ce qui lui faisait une longueur de 24 coudées). Il en résultait que la plus élevée était de 30 coudées, et une rangée de pierres les séparait entre elles [3].

La porte du temple était d'une hauteur de 20 coudées et d'une largeur de 10 coudées et elle avait quatre vantaux, deux à l'intérieur et deux au dehors, parce qu'il est dit : *Les vantaux sont doubles pour le temple et la sainteté* [4]. Ceux du dehors s'ouvraient dans l'intérieur même de la porte, couvrant l'épaisseur du mur, tandis que ceux de l'intérieur s'ouvraient dans le dedans du temple, s'appliquant contre la partie du mur qui était derrière les vantaux, car tout le temple était couvert d'or, excepté dans la partie qui était derrière les vantaux [5].

1. *Michna*, *Middot*, III, 6.

2. Cette manière de faire des Talmudistes, consistant à mentionner dans leur texte les correctifs apportés par certains rabbins à leurs affirmations, semble bien démontrer combien, de leur propre aveu, leurs assertions sont peu sûres.

Si l'on admet leur façon de voir sur la forme de cet escalier, on obtient une série de degrés, couvrant une surface de 19 coudées sur 6 coudées de hauteur, avec trois paliers, dont un à chaque quatrième marche.



3. *Ibid.*, 7.

4. Ézéchiel, XLI, 23, 24.

5. IV, 1.

Il est dit ailleurs [1], des portes du temple en général, qu' « elles avaient toutes des vantaux, excepté celle du vestibule ». L'Empereur cite, à propos de ce texte, Maïmonide qui dit de son côté : « L'ouverture du vestibule avait une hauteur de 40 coudées, une largeur de vingt et elle n'était pas fermée par des vantaux. »

La Michna dit encore au sujet de la porte du temple [2] : « Une vigne d'or s'étendait sur la porte du temple, על פתחו של היכל, et s'élevait sur des supports. »

Voilà donc deux détails sur lesquels la Michna concorde avec Josèphe ; mais, par contre, elle se sépare nettement de lui quant aux dimensions des portes, donnant à celle du vestibule 40/20 coudées, au lieu de 70/25, et à celle du temple 20/10, au lieu de 55/16. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Le temple était d'une largeur et d'une longueur de 100 coudées sur 100 en hauteur [3]. Le sol était à 6 coudées de haut, puis venait une hauteur de 40 coudées ; puis une coudée pour les poutres, 2 coudées d'entrevous, une coudée pour le plancher et une coudée de revêtement. Le parapet était de 3 coudées et le faîte d'une coudée. R. Juda dit : « Le faîte ne s'élevait pas au-dessus du parapet, qui atteignait lui-même 4 coudées. »

R. Chemaïa, cité par L'Empereur [4], dit à ce sujet : « Le toit s'élevait en pente au-dessus du revêtement, de façon à atteindre la hauteur du parapet dans son faîte. » Il suivrait de là que la toiture du temple aurait affecté la forme suivante :

On voit, par ces détails que la Michna est autrement explicite que Josèphe, au sujet des données relatives à l'élévation du temple.

L'historien se contente, en effet, de dire que la hauteur du temple était de 100 coudées, dont 60 pour l'édifice inférieur et 40 pour l'étage superposé. Les rabbins, au contraire, prennent un

1. *Middot*, II, 3.
2. *Ibid.*, III, 8.
3. *Ibid.*, IV, 6. Ce détail est l'un de ceux qui doivent évidemment s'appliquer au temple d'Hérode, et non à celui de Salomon, puisque Josèphe, d'accord en cela avec la Bible (II Chron., III, 4), nous a dit déjà que le temple de Salomon atteignait 120 coudées en hauteur et que celui d'Hérode lui resta inférieur de 20 coudées en ce sens.
4. *Op. cit.*, *ad loc. cit.*

soin minutieux d'additionner coudée par coudée tous les détails de l'édifice. Et cependant, je dois avouer que tous ces chiffres m'inspirent fort peu de confiance, et cela précisément à cause de leur minutie.

Le calcul des rabbins peut se réduire à ceci : 6 coudées d'élévation du sol ; deux plafonds, de 5 coudées chacun ; deux appartements superposés, chacun de 40 coudées ; ce qui fait un total de 96 coudées, et, en plus, 4 coudées pour la toiture, ce qui fait cent. Mais, à la façon de procéder des Talmudistes, ne semblerait-il pas que leurs hésitations, leurs contradictions, la facilité même avec laquelle ils enregistrent, comme je l'ai observé plus haut, ces contradictions à côté de l'affirmation, indiqueraient un travail d'invention, d'imagination, plutôt que de restauration consciencieuse basée sur des documents sérieux ? Ne semblerait-il pas que, la hauteur de 100 coudées étant un fait notoire et admis de tous, on cherche à la détailler plus ou moins ingénieusement plutôt que positivement ?

Aux griefs que j'ai eu déjà l'occasion d'apporter contre les rabbins il faut ajouter ceci, que les auteurs de la Michna, en plus d'un endroit, appuient leurs affirmations sur *ce qui est écrit*, et qu'alors généralement c'est à Ezéchiel qu'ils se rapportent. Or, quoi qu'en aient pensé certains auteurs, comme l'observait déjà Surenhusius lui-même, Ezéchiel est un prophète et son temple est avant tout une vision idéale, basée sur des réminiscences plus ou moins précises du prophète exilé, relatives au temple de Salomon et n'ayant d'autre but que de prédire d'une façon matérielle la restauration du culte divin. Est-il sage dès lors de préférer ces données mystérieuses du prophète à celles de l'historien qui a été témoin oculaire du temple construit par Hérode ?

Nous avons observé plus haut formellement que les auteurs de la Michna ont fait confusion entre des détails relatifs au temple de Salomon et d'autres se rapportant à celui d'Hérode. Le fait, que nous constatons positivement maintenant et que des détails viendront confirmer plus tard, qu'ils aient fait des emprunts à Ezéchiel pourrait peut-être servir à expliquer ce phénomène. En tout cas, c'est là pour nous un nouveau motif de nous tenir en garde contre leurs données, quand elles ne seront pas confirmées par ailleurs.

Ceci posé, voyons ce que, de ces deux sources en apparence contradictoires, nous pouvons tirer de probable relativement à l'élévation du temple d'Hérode.

Pour cela, il nous faut avant tout déterminer nettement le point capital de la contradiction.

Notons d'abord que les deux documents sont d'accord sur un point : la hauteur totale du temple, ainsi que celle de la façade, était de 100 coudées.

La Michna affirme en outre que l'élévation dans œuvre[1] de chacun des étages superposés était de 40 coudées. Or, Josèphe n'est pas de cet avis. Il est vrai que, lorsqu'il dit que le rez-de-chaussée comprenait 60 coudées et le premier étage 40, ces mesures doivent évidemment être prises hors d'œuvre. Mais, par le fait, nous ne pouvons plus attribuer 40 coudées dans œuvre à la salle du premier, comme le veulent les rabbins. En outre, Josèphe dit que la porte du temple ou du *Saint* s'élevait jusqu'à 55 coudées, *parce qu'*elle se trouvait dans la partie du temple divisée en deux étages : il semble résulter de cette assertion que la salle inférieure avait plus de 40 coudées de haut.

D'autre part, comme les rabbins, Josèphe admet que douze degrés donnaient accès du parvis des prêtres au vestibule du temple. La hauteur d'une demi-coudée, donnée par la Michna à ces degrés, ne semble rien avoir d'anormal, de sorte que voilà déjà 6 coudées qu'il faut soustraire des (60 + 40) de Josèphe.

Mais ces (60 + 40) coudées devant nécessairement être comptées hors d'œuvre, comme nous l'avons vu plus haut, c'est donc des 60 coudées assignées à l'étage inférieur qu'il faudra soustraire les 6 coudées de surélévation du sol. Dès lors, il ne restera plus pour cet étage, au maximum, que 54 coudées d'élévation dans œuvre, ce qui semblerait mettre en suspicion l'affirmation de l'historien, quand il dit que la porte intérieure avait 55 coudées d'élévation.

De même encore, lorsque cet auteur affirme que le vestibule avait 90 coudées d'élévation, si nous ajoutons à cette mesure les 6 coudées de surélévation, il ne restera plus que 4 coudées pour la voûte et la toiture, ce qui ne paraît pas suffisant, surtout pour relier entre elles, au-dessus de l'ouverture si élevée du porche, les deux parties latérales de la façade.

Si maintenant nous supposons, au contraire, que Josèphe compte toutes ses hauteurs, comme il le fait quand il donne l'élévation totale du temple, en partant de la base même du mur extérieur de l'édifice, comprenant par le fait dans toutes ses mesures d'élévation les 6 coudées de surélévation du sol, dont il ne fait mention nulle part, ne donnant, par conséquent, que des mesures hors d'œuvre, dès lors tout semble s'harmoniser parfaitement.

1. Je dis *dans œuvre*, parce que les rabbins additionnent, avec les mesures en hauteur des appartements, celles de la surélévation des plafonds et de la toiture. Voir pour la discussion qui suit, *Planche I.*

D'une part, en effet, le vestibule s'élevant à la hauteur hors d'œuvre de 90 coudées, c'est-à-dire, ne comprenant dans œuvre que 90 — 6 ou 84 coudées, il restera 10 coudées pour le plafond ou la voûte et la toiture, ce qui concorde remarquablement avec les 9 coudées qu'exigent les rabbins pour le même but.

D'autre part, pour ce qui est des chiffres d'élévation de la partie du temple divisée en deux étages, voici le résultat auquel nous conduit notre hypothèse. L'étage inférieur de 60 coudées comprendra, dès lors, les 6 coudées de surélévation du sol. L'étage supérieur, étant de 40 coudées hors d'œuvre, si nous en retranchons les 10 coudées admises pour le plafond supérieur et la toiture, il restera 30 coudées. Si l'on admet cette mesure comme élévation dans œuvre de la salle du premier étage, il faudra des 60 coudées du rez-de-chaussée retrancher, outre les 6 coudées de surélévation du sol, les 5 du plafond inférieur, ce qui donnera 49 comme élévation dans œuvre de l'étage inférieur. Or un point remarquable en ce calcul, c'est que nous aboutissons, de cette façon, à avoir, pour l'élévation hors d'œuvre de cette salle exactement le chiffre de 55 coudées, compté à la façon de Josèphe, tel qu'il nous le donne lui-même pour l'élévation de la porte inférieure, puisque 55 — 6 = 49. Cette concordance n'existerait évidemment pas, si Josèphe avait donné ces chiffres au hasard, et l'on ne saurait trop insister sur ce point que, cet auteur ne faisant aucune allusion à cette surélévation du sol, ses chiffres l'accusent néanmoins d'une façon si nette et sans qu'il y ait pris garde lui-même.

Dès lors, l'élévation de la porte intérieure, comme celle de la salle inférieure, comptée d'une façon normale, sera de 49 coudées. Pour la même raison, les 70 coudées du portail extérieur seront réduites à 64, de même que nous avons réduit les 90 coudées d'élévation du vestibule à 84.

Ces calculs nous ont permis de justifier intrinsèquement les mesures d'élévation du temple données par Josèphe. Ils nous ont fourni aussi quelques nouveaux points d'accord entre l'historien et la Michna. Mais l'accord parfait est irréalisable, par suite de ce fait que Josèphe donne plus d'élévation à la salle du temple qu'à celle de l'étage superposé, tandis que les rabbins donnent à chacune des deux salles une élévation uniforme de 40 coudées.

Or, il est bon d'observer que ces mesures d'élévation dans œuvre sont en connexion nécessaire avec l'élévation des portes : de là les divergences qui subsistent encore sur ce second point.

Si l'on admet avec Josèphe que la porte du Saint ne fut limitée que par la hauteur de l'étage, nous aurons, d'après les calculs

précédents, une porte de 55 coudées de hauteur absolue, comme il le dit, ou de 49, en comptant normalement. L'historien lui donne 16 coudées de large, ce qui suppose que le mur de séparation du vestibule empiétait de 2 coudées, de chaque côté, sur la largeur de 20 coudées du temple. Ces dimensions admises pour la porte intérieure, on est par le fait obligé de donner à la porte du vestibule les proportions fixées par Josèphe, soit 64 (70) coudées de haut sur 25 de large. Ces dimensions concordent, en effet, avec celles de la porte intérieure et semblent s'imposer pour que l'on pût, du dehors, comme le dit l'historien, apercevoir toute l'embrasure de la porte intérieure et la vigne d'or qui la surmontait.

Les rabbins ont, de leur côté, tenu compte de la même proportion en donnant au portail extérieur 40/20 et à la porte intérieure 20/10. Donc, sous ce rapport, il n'est rien qui conseille la préférence d'un système à l'autre. Mais, si par ailleurs on se donne la peine de tracer, dans ce carré de 100 coudées de la façade, d'un côté les portes des rabbins et celles de Josèphe de l'autre, on ne peut manquer d'être frappé de la proportion plus monumentale et plus en rapport avec les dimensions de la façade, qu'offre le système de Josèphe. Le porche de l'historien semble donc être plus en harmonie avec les proportions de l'édifice. Il concorde mieux aussi avec ce que l'archéologie nous apprend sur ces sortes de façades usitées dans les temples antiques (voir *Planche II*).

D'ailleurs les observations faites plus haut, d'une façon générale, sur le peu d'autorité que paraissent avoir les informations des rabbins, semblent de nature à pouvoir, en ce cas particulier, faire incliner la balance en faveur de l'historien. D'autant plus que la mesure de 10 coudées, donnée ici pour la largeur de la porte intérieure, outre qu'elle concorde avec la mesure uniforme, adoptée par les Talmudistes pour les diverses portes du temple, semble, pour ce cas particulier, avoir été empruntée à Ezéchiel, XLI, 2.

Mais il est une considération d'un autre genre qui semble avoir ici un poids spécial. Josèphe nous a dit qu'Hérode voulait primitivement donner à son temple la hauteur de 120 coudées, qui était celle du temple de Salomon, mais qu'en construisant ce temple, on diminua la hauteur projetée de 20 coudées, de peur que les fondations ne pussent les supporter, puis qu'on songea, sous Néron, à les ajouter, témoin les matériaux qu'on avait déjà réunis pour cela. Or, il est certain qu'on n'eut point l'intention, en donnant ces 20 coudées en plus au temple, de le reprendre par la base : c'était évidemment à l'édifice supérieur qu'on dut penser à les ajouter. Mais, si nous admettons les dires des rabbins, l'étage inférieur

comprenait hors-d'œuvre 40 coudées + 6 du sol + 5 du plafond inférieur, soit en tout 49 ; et, par conséquent, la partie supérieure en comportait déjà 51. Dès lors, on aurait eu, après la restauration, un édifice dont la salle inférieure, ou le temple proprement dit, ne se serait élevée qu'à 40 coudées, tandis que l'étage supérieur aurait atteint 60 coudées et cela dans œuvre seulement.

Josèphe nous ayant dit, au contraire, que l'étage inférieur mesurait 60 coudées hors d'œuvre et le supérieur 40 seulement, on comprend mieux, semble-t-il, que ce fût à celui-ci qu'on eût retranché les 20 coudées comprises d'abord dans le plan. Cette hypothèse semble confirmée par ce que Josèphe nous dit lui-même ailleurs[1] du temple de Salomon : « La hauteur était de 60 coudées, ainsi que la longueur, et la largeur était de 20. Au-dessus de cet édifice, ils en élevèrent un second de mêmes dimensions, de sorte que la hauteur totale du temple était de 120 coudées. »

Inutile, je pense, d'insister sur la valeur que ces rapprochements semblent donner aux chiffres de Josèphe. Ils nous démontrent en même temps une fois de plus combien nous avons à nous tenir en garde contre les assertions des rabbins, tout en justifiant l'appréciation émise plus haut à ce sujet, et qui pouvait alors paraître un peu sévère, à savoir que les mesures des Talmudistes ne sont parfois autre chose qu'un remplissage ingénieux, mais hasardé et dénué de tout fondement objectif.

Il semble résulter de tout cela que les mesures données par Josèphe, relativement à l'élévation du temple d'Hérode, demeurent le document le plus sérieux qui nous soit parvenu sur ce sujet. Il nous reste à voir si cet auteur a été également heureux dans l'estimation des autres dimensions de l'édifice.

D'Orient en Occident, dit la Michna[2] (voir *Planche III*), il y avait 100 coudées. Le mur du vestibule en comprenait 5, le vestibule lui-même 11, le mur du temple 6, le temple 40, puis l'espace occupé par le mur de séparation 1, le sanctuaire 20, le mur du temple 6, la chambre 6 et le mur de la chambre 5.

Du Nord au Sud, 70 coudées : le mur de circuit 5, le circuit 3, le mur de la chambre 5 et la chambre 6, le mur du temple 6 et le temple 20 ; puis le mur du temple 6, la chambre 6, le mur de la chambre 5, l'espace découvert 3 et enfin le mur 5.

Le vestibule était plus vaste que le temple et plus large de 15 coudées au nord et de 16 au midi : on nommait ces « recoins » le dépôt des cou-

1. *A. J.*, VIII, III, 2.
2. *Middot*, IV, 7.

teaux de sacrifices, parce que c'est là qu'on les gardait. Le temple était étroit par derrière, mais large par devant et il offrait la figure d'un lion, parce qu'il a été dit[1] : « Malheur à Ariel (le lion de Dieu) ; à Ariel, la ville où David a établi son camp. » De même qu'un lion est plus étroit dans sa partie postérieure et plus large par devant, ainsi le temple était plus resserré par derrière et plus large sur sa partie antérieure.

Ici encore nous avons des points de concordance remarquables entre la Michna et Josèphe. C'est d'abord la largeur du temple hors d'œuvre, soit 100 coudées. Or, voici comment l'historien juif en fait la distribution (voir *Planche III*) : la longueur du vestibule, prise dans le sens de la longueur du temple, 20 coudées, plus 40 coudées de long pour le Saint et 20 pour le Saint des Saints, soit en tout 80 coudées. Cette distribution est évidemment faite dans œuvre, puisqu'il nous reste 20 coudées à ajouter pour obtenir le total hors d'œuvre de 100 coudées. Ces 20 coudées doivent donc être prises par les murs. Reste à savoir si Josèphe est d'accord avec les rabbins dans l'estimation de l'épaisseur de ces murs.

Or Josèphe nous dira plus loin du temple d'Hérode : « Il comprenait des pierres dont plusieurs mesuraient 45 coudées de long, sur 5 de haut et 6 de large. » Ailleurs[2] le même auteur dit sur le même sujet : « Le temple fut construit avec des blocs de pierre blanche et dure, mesurant chacun environ 25 coudées de long, sur 8 de haut et environ 12 d'épaisseur. »

Ces textes, quoique apparemment contradictoires, ne le sont cependant pas nécessairement. Il peut se faire en effet que la construction ait admis ces deux dimensions dans les pierres. Deux pierres de 6 coudées de large auraient pu être juxtaposées pour égaler la largeur de 12 coudées, que donnaient à elles seules celles de cette seconde mesure. Il résulterait de là que les murs du temple auraient atteint, du moins en certains points, jusqu'à 12 coudées d'épaisseur.

Le même auteur nous dit encore ailleurs[3] que, lors de l'incendie du temple par les Romains, sous Titus, les prêtres, après avoir arraché du toit les broches et leurs supports de plomb pour les lancer sur les soldats, se voyant gagnés par le feu, « se réfugièrent sur le mur, qui avait 8 coudées de large ».

Ce texte, à son tour, ne contredit pas les deux premiers : il semble plutôt, au contraire, confirmer l'interprétation que j'en ai

1. Isaïe, XXIX, 1.
2. *A. J.*, VIII, III, 2.
3. *B. J.*, VI, V, 1.

donnée. Il est, en effet, naturel de supposer que le mur du temple, à mesure qu'il gagnait en élévation, perdait en largeur, comme l'Ecriture le dit formellement de celui du temple de Salomon et comme les fouilles anglaises l'ont constaté, de nos jours, pour le mur d'enceinte du Haram, pour lequel Josèphe l'avait signalé positivement. A supposer donc que le mur du temple eût à sa base une largeur de 12 coudées, il nous reste à voir si nous pourrons lui trouver l'espace requis pour son développement dans la surface délimitée par Josèphe, soit pour la longueur, soit pour la largeur du temple.

Or, la longueur nous a déjà été donnée : elle est de 100 coudées. Quant à la largeur, Josèphe nous l'indique quand il dit que la façade formait comme deux épaules, qui émergeaient de chaque côté de 20 coudées sur la largeur normale du temple. Cette largeur était donc de 60 coudées, d'après l'historien, soit 20 coudées de mur de chaque côté des salles du temple. Or, le temple étant ceint de ce mur sur trois faces, nous retrouvons ainsi, pour le côté occidental, les 20 coudées qui faisaient défaut dans le calcul, donné par Josèphe, de la longueur du temple et qu'il négligeait alors, comme nous l'avons dit, parce qu'il ne détaillait la longueur que dans œuvre.

Ces 20 coudées devront donc être distribuées entre les 2 murs qui faisaient le tour du temple, comprenant dans leur interstice les rangées de petites chambres à trois étages. Si, de ces 20 coudées, nous en donnons 12 au mur intérieur (voir *Planche III*), il nous en restera 8 à distribuer entre les chambres et le mur extérieur. Les chambres étant au rez-de-chaussée de 5 coudées, d'après la Michna et Josèphe, il faut admettre qu'à l'endroit où se trouvaient ces chambres, le mur extérieur n'avait que 3 coudées d'épaisseur. Entre les chambres, au contraire, ce même mur atteignait 5 coudées, comme le veulent les rabbins, laissant au couloir qui les séparait du mur intérieur la largeur de 3 coudées donnée encore par la Michna.

Mais, si nous admettons cette largeur de 60 coudées hors d'œuvre, il s'ensuivrait, semble-t-il, que Josèphe, dans le détail des 100 coudées de longueur du temple, ne tient compte ni du mur qui séparait le vestibule du Saint, ni de celui de la façade extérieure (voir *Planche III*).

Cette difficulté ne me paraît pas insoluble et voici pourquoi.

Revenons à ce que la Michna nous dit de ce vestibule : « Quant au vestibule du temple, il était plus vaste que le temple et plus large de 15 coudées du côté du nord et de 16 au midi. On donnait à ces

recoins le nom de dépôts des couteaux de sacrifices, car c'est là qu'on les gardait. »

Ce texte nous offre le précieux avantage de résoudre à la fois plusieurs difficultés suggérées par celui de Josèphe et, entre autres, celle qui nous occupe.

Et d'abord, c'est la phrase, où l'historien dit du vestibule qu'il avait 50 coudées en long sur 20 en travers. Il est évident que cette longueur de 50 coudées ne doit pas être prise dans le sens de la longueur du temple ; car, si aux 60 coudées du temple proprement dit nous ajoutions les 50 dont il est ici question, nous obtiendrions déjà, sans compter le mur du temple à l'occident, une longueur de 110 coudées, alors que la Michna et Josèphe ne donnent que 100 coudées de long à l'édifice entier. Il faut donc admettre plutôt que le vestibule s'étendait des deux côtés du porche de la façade, comprenant, outre les 20 coudées de largeur du temple, 15 coudées en plus au nord et 16 au midi, comme dit la Michna. Si, en effet, nous ajoutons ces 31 coudées aux 20 de la largeur uniforme du temple, nous obtenons 51 coudées, ou 50, comme dit Josèphe.

Voilà donc un nouveau point d'accord entre l'historien et la Michna, la longueur du vestibule, d'après Josèphe, étant sa dimension de fait la plus longue, mais dans le sens nord-sud et non dans celui de la longueur du temple, laquelle a la direction est-ouest. C'est ainsi que comptait déjà le livre des Rois (I, VI, 3) quand il disait du vestibule du temple de Salomon : « Et le vestibule, devant le temple de la maison, sa longueur de 20 coudées *dans le sens de la largeur de l'édifice* et sa largeur de 10 coudées *dans le sens de la longueur de l'édifice.* »

Mais une nouvelle difficulté surgit ici. Après avoir dit que le vestibule mesurait 50 coudées de long, Josèphe ajoute qu'il comprenait 20 coudées « en travers », c'est-à-dire en travers de la longueur ou en large. Ces 20 coudées doivent donc être comptées dans le sens de la longueur du temple. Or, cette affirmation ne concorde plus avec la Michna qui dit (IV, 7) : « D'orient en occident (le temple) avait 100 coudées : le mur du vestibule était de 5, *le vestibule lui-même de 11* et le mur du temple de 6. »

Et cependant ici encore la Michna ne diffère pas de Josèphe autant qu'on pourrait le croire de prime abord. En effet, dans son évaluation de la longueur du temple dans œuvre, l'historien ne fait, nous l'avons dit, nulle mention des murs. Des lors, il paraît indubitable que, lorsqu'il évalue la largeur du vestibule, il compte à partir de l'ouverture extérieure du porche jusqu'au rideau qui fermait l'entrée du Saint. Si, en effet, il n'en était pas

ainsi, nous dépasserions forcément le total de 100 coudées donné comme longueur hors d'œuvre du temple. Les rabbins, au contraire, par le fait qu'ils mentionnent l'épaisseur des murs, ne trouvent au même vestibule que 11 coudées de large. Si nous donnons, comme ils le veulent, 5 coudées au mur extérieur et 4 aux pans qui forment, de chaque côté, l'extrémité orientale du mur circulaire de 12 coudées qui sert ici à séparer le Saint du vestibule, nous trouvons, en effet, 11 coudées d'interstice, et Josèphe se rencontre une fois de plus avec la Michna [1].

Le texte des rabbins à propos des proportions du vestibule, en tant qu'elles dépassaient celles du temple, semble devoir s'entendre, comme je l'ai proposé plus haut, du vestibule proprement dit. Mais, si nous donnons sur le plan, cette largeur de 50 coudées au vestibule, il nous reste encore, dans les extrémités de ce que Josèphe appelle les épaules de la façade, deux chambres, chacune d'une longueur approximative d'une quinzaine de coudées. Il me semble que les rabbins confondent ces chambres avec le vestibule et que c'est à ces chambres, situées aux extrémités du vestibule, et non au vestibule lui-même que doit s'appliquer l'information qu'ils nous donnent, quand ils disent que ces extrémités servaient de dépôts pour les couteaux de sacrifices. Ce sont aussi ces mêmes chambres qui forment la partie intérieure des deux épaules dont Josèphe dit qu'elles émergent de 20 coudées de côté et d'autre sur la largeur normale du temple à l'extérieur et lui donnent, suivant l'observation des Talmudistes, la forme d'un lion « plus large par devant et plus rétréci en arrière ».

Avant de discuter les mesures proposées par les rabbins pour la longueur et la largeur du temple, il nous faut les entendre encore sur un point qui, dans l'évaluation de ces mesures, joue un rôle d'une certaine importance.

Comme Josèphe, ils nous ont dit que le temple était entouré de petites chambres. Or, voici les détails qu'ils nous donnent sur ce sujet [2] :

Aux côtés de la grande porte, il y avait deux petites portes, une au nord, l'autre au midi. Par celle qui est au sud personne ne doit entrer à jamais. Et, à son sujet, ce point a été clairement donné par Ezéchiel, car

1. Il est vrai que les rabbins donnent 6 coudées d'épaisseur au lieu de 4 à ce mur de séparation. Mais nous verrons plus loin que leurs mesures, pour la partie du mur qui limitait le temple à l'occident, sont indubitablement en défaut. Ceci nous montre qu'ici encore ils ont dû aller à l'aventure, distribuant leurs 100 coudées, tantôt exactement et tantôt inexactement, suivant que leurs souvenirs étaient fidèles ou non.

2. IV, 2-5.

il a été dit : « Et Dieu m'a dit : Cette porte sera fermée, on ne l'ouvrira pas et personne n'entrera par elle, parce que le Dieu Seigneur d'Israël entre par là et elle restera fermée. » On prend la clef, on ouvre la petite porte (au nord) et on entre dans la chambre, et de la chambre dans le temple. R. Juda dit qu'on va à travers l'épaisseur du mur jusqu'à ce qu'on se trouve entre les doubles vantaux (de la porte du Saint) et qu'on ouvre ceux du dehors dans le dedans (de l'embrasure de la porte) et ceux de l'intérieur en dehors (de la même embrasure, ou dans le Saint).

Il y avait là trente-huit chambres : quinze au nord, quinze au midi, huit à l'occident. Pour celles du nord et du sud, les cinq du rez-de-chaussée en supportaient cinq autres, qui à leur tour en supportaient encore cinq. Pour celles de l'occident, il y en avait trois, sur lesquelles s'en trouvaient trois autres, puis deux sur ces trois.

Chacune avait trois ouvertures, une donnant dans la chambre de droite, l'autre dans celle de gauche et la troisième dans la chambre supérieure. Et, dans l'angle entre l'orient et le nord, il y avait cinq portes : une donnant dans la chambre de droite (c'est-à-dire la suivante), l'autre dans la chambre superposée, la troisième conduisant à l'escalier en spirale, la quatrième vers la petite porte d'entrée, la dernière dans le temple même (voir *Planche III*).

La rangée inférieure était de 5 coudées et le plafond de 6, celle du milieu de 6 et son plafond de 7, enfin la dernière était de 7, parce qu'il est dit : « L'étage inférieur était large de 5 coudées, et celui du milieu de 6 coudées, et le dernier de 7 coudées [1]. »

Par l'escalier en spirale (voir *Planche IV*), qui montait à l'angle nord-est, on allait à l'angle nord-ouest, en montant sur les toitures des chambres. Quand on montait, on arrivait à une petite porte donnant du côté de l'occident, et on allait tout le long, du côté nord, jusqu'à ce qu'on parvînt à l'occident. Parvenu à l'occident, on se tournait du côté du midi et on allait tout le long, du côté occidental, jusqu'à ce qu'on parvînt au midi. Parvenu au midi, on se tournait du côté de l'orient et on allait tout le long, du côté du midi, jusqu'à ce qu'on parvînt à la porte de l'étage supérieur, car la porte de l'étage supérieur s'ouvrait sur le midi (voir *Planche I*). Et à la porte de l'étage supérieur étaient deux poutres de cèdre (probablement en forme d'échelle ou d'escalier de bois), par lesquelles on montait sur le toit de l'étage supérieur. Et c'est par les saillies des poutres qu'on distinguait, dans l'étage supérieur, le Saint du Saint des Saints. Il y avait aussi des ouvertures pratiquées pour mettre en communication l'étage supérieur avec le Saint des Saints, par lesquelles, au moyen de chaînes, on faisait descendre les ouvriers dans des cages, pour qu'ils ne pussent contempler le Saint des Saints. »

Remarquons d'abord que la Michna, dans ce texte, confirme la théorie des deux étages du temple, que nous avons émise plus

1. II Rois, VI, 6.

haut, sur la foi de Josèphe. Un escalier en spirale montait, près de la première chambre, probablement dans l'angle formé par le mur extérieur de 5 coudées et la partie postérieure du mur de la façade, puisqu'il aboutissait, au-dessus des trois étages de chambres et de ce même mur, à une porte regardant l'occident et donnant sur la terrasse formée par les chambres et le mur. A l'angle sud-est, se trouvait la porte de l'étage supérieur et elle regardait le midi. Tous ces détails sont intéressants à noter. Mais, j'ai dit qu'il en est d'autres, dans ce même texte, qui ont de l'importance par rapport aux mesures de largeur et de longueur du temple. Ce sont ceux relatifs aux petites chambres qui entouraient l'édifice. Il s'agit, en effet, de savoir quelle place nous devons assigner aux édicules dont il est ici question.

Dans la description de la Michna, on nous parle d'un mur de 6 coudées, faisant le tour du temple et qui est le mur même du temple (voir *Planche III*), puis on réserve entre ce mur et un autre mur, celui-ci de 5 coudées, un espace de 6 coudées pour ces édicules. Après le second mur, vient un couloir ou circuit de 3 coudées et, enfin, le mur extérieur, de 5 coudées lui aussi. Tout ceci nous donne, comme le veulent les rabbins, une largeur hors d'œuvre de 70 coudées en arrière de la façade.

Mais Josèphe ne donne que 60 coudées pour cette même mesure. Comme toujours, il ne distingue pas les murs, que les rabbins nous détaillent, au contraire, avec la profusion de minuties que nous avons notée ailleurs. Peut-on ici encore faire quelque lumière en confrontant les deux témoins? Il nous faut le tenter.

Et d'abord, ces chambres n'occupent point, d'après les rabbins eux-mêmes, entièrement l'espace de 6 coudées qui leur est réservé entre les deux murs. Les Talmudistes nous ont dit, en effet, que ces chambres sont au nombre de cinq par côté et par étage. Or, si nous considérons celles du rez-de chaussée, auxquelles la Michna donne 5 coudées de dimension, nous trouverons que, d'après les calculs mêmes des rabbins, elles laissent entre elles un interstice de 11 coudées (voir *Planche III*). Cet interstice, sauf le couloir dont il était traversé et qui servait à établir la communication entre les diverses chambres, devait être rempli par le mur plein. Nous avons donc par le fait, entre ces diverses chambres, un mur de 12 coudées, dans lequel, d'après les rabbins, ces chambres formeraient de distance en distance comme une échancrure. Ceci nous ramènerait au mur de 12 coudées, que nous avions cru pouvoir établir plus haut, d'après les données de Josèphe.

Nous avons vu également, d'après le même auteur, que ces

chambres donnaient sur l'extérieur du temple par des petites fenêtres dorées. Or, pour qu'il en fût ainsi, il fallait que ces chambres ne fussent séparées de l'extérieur que par un seul mur, tandis que, sur le plan des Talmudistes, en allant de ces chambres à l'extérieur, nous rencontrons deux murs, de 5 coudées chacun et séparés l'un de l'autre par un couloir de 3 coudées (voir *Planche III*). De là les 70 coudées de large données par la Michna au temple.

Avec les 60 coudées de Josèphe, au contraire, nous ne pouvons ajouter au mur de 12 coudées qu'un seul autre mur de 5 coudées et, entre les deux, un couloir de 3 coudées.

Dès lors, dans le plan tracé d'après les données de Josèphe, c'est entre ces deux murs, celui de 12 coudées et celui de 5, sur le parcours même du couloir, qu'il faudra situer les chambres en question. De cette façon elles mordraient sur l'un ou l'autre des deux murs et le fameux couloir, dit « le circuit » par les Talmudistes, ne serait autre chose que le couloir de communication entre les diverses chambres.

Il faudrait admettre conséquemment qu'ici encore les rabbins ont fait du remplissage, que, sur un fond sûr, ils ont brodé des détails hasardés. Ils possédaient, sans doute, un document ou une tradition établissant l'existence de ce mur, dont il vient d'être question, des chambres, du couloir et du mur de circuit. Interprétant ce document, ils auraient combiné les choses à leur façon, situant les chambres entre le mur large et un mur de 5 coudées; puis, croyant devoir distinguer de ce mur un mur, dit « de circuit », ils auront pensé bien faire en séparant ces deux murs par le « circuit » lui-même, sans pouvoir se rendre compte du vrai sens que leurs ancêtres attachaient à ces mots.

Ce qui confirme l'hypothèse d'une erreur de leur part, c'est que, si l'on tente de reproduire le plan dont ils nous donnent les détails (voir *Planche III*), on ne voit pas la raison d'être de ce circuit, puisqu'ils affirment par ailleurs que les chambres communiquaient entre elles par des ouvertures latérales. En outre, dans le plan des rabbins, ce circuit et son mur font subitement défaut quand, en occident, on arrive à la partie postérieure du temple. Les rabbins eux-mêmes ne mentionnent, en effet, de ce côté qu'un seul mur de 5 coudées, et non deux, et ils ne parlent plus du circuit. Il semble, dès lors, que le circuit et le mur de circuit des rabbins doivent être également retranchés sur les côtés nord et sud, ce qui nous ramène aux mesures et dispositions fournies par Josèphe.

La Michna ne parle pas de la hauteur de ces chambres. Quant à

Josèphe, lorsqu'il parle du temple de Salomon [1], il leur attribue une élévation de 20 coudées et, pour le premier temple comme pour celui d'Hérode, le même auteur affirme qu'elles n'occupaient les côtés de l'édifice que jusqu'à la hauteur de l'étage inférieur, c'est-à-dire 60 coudées.

Or, nous avons le droit d'inférer que cette élévation de 20 coudées, assignée à ces chambres par Josèphe, est comptée hors d'œuvre, suivant la façon de mesurer habituelle à l'historien, et qu'ici encore Josèphe ne tient pas compte des interstices entre les divers étages. Les rabbins, au contraire, nous disent positivement que chaque chambre avait sa toiture propre et Josèphe l'affirme aussi, quand il parle du temple de Salomon [2] : « Ils (les édicules) étaient couverts en cèdre et avaient chacun sa toiture propre, distincte de celle des autres, tandis que, pour le reste de l'édifice, il y avait une toiture commune, formée de longues poutres et couvrant tout, de sorte que les murs qui séparaient les édicules de la bâtisse principale, étant ainsi reliés entre eux, en acquéraient plus de solidité. »

A supposer donc que, dans le temple d'Hérode, ces édicules eussent cette même hauteur de 20 coudées, il faudrait admettre qu'ils ne reposaient point, comme le temple, sur la surélévation de 6 coudées et qu'ils n'étaient point couverts par le plafond de 5 coudées de l'étage inférieur du temple. Dans cette hypothèse, chaque chambre aurait atteint 20 coudées de hauteur, y compris le plafond qui la recouvrait (voir *Planche IV*).

Si l'on admet, au contraire, même pour les édicules, la surélévation de 6 coudées et la toiture de 5 coudées, il ne nous restera, pour chaque chambre, que 16 coudées 1/3, y compris le plafond de chacune.

La Michna, se basant sur ce qui est dit, au Ier livre des Rois, du temple de Salomon, nous donne, à propos de ces édicules, un détail que Josèphe ne mentionne pas. Ces chambres gagnent en largeur une coudée par étage à partir du plafond, de sorte que, la plus basse étant de 5 coudées, son plafond est de 6, ainsi que la chambre du milieu, et le plafond de celle-ci est de 7, ainsi que la chambre qui lui est superposée.

Ce détail est certain pour le temple de Salomon; mais l'affirmation de la Michna ne nous suffit pas, on le comprend, pour lui donner la même valeur relativement à celui d'Hérode. D'autre part,

1. *A. J.*, VIII, III, 2 sqq.
2. *Ibid.*

le silence de Josèphe sur ce détail, quand il s'agit du premier temple, est évidemment une omission. Quant au temple d'Hérode, la sobriété excessive de l'historien au sujet de ces édicules nous engagerait à ne pas faire difficulté à admettre le dire des rabbins, d'autant plus que rien ne s'y oppose par ailleurs. Il semble, en outre, que ce détail doit être admis par suite d'une lumière fort intéressante qu'il nous apporte au sujet de ces édicules.

Si nous construisons, en effet, le mur intérieur du temple d'après les données que nous avons admises plus haut, ce mur doit avoir 12 coudées à sa base et 8 à sa partie supérieure. Il semble résulter de là, comme nous l'avons déjà observé, que ce mur était construit avec fruit. Or, le détail donné par les rabbins semblerait insinuer qu'on a utilisé les retraites du mur pour faire reposer sur elles le plafond de chacun de ces édicules (voir *Planche IV*). En réalisant cette hypothèse, nous obtenons un mur intérieur de 12 coudées à sa base et de 8 à son sommet, comme le veut Josèphe, composé de 5 assises régulières, chacune de 20 coudées, avec un fruit uniforme d'une coudée par assise, comme l'indique la Michna. Dès lors la chambre inférieure a 20 coudées de hauteur, sans son plafond, celle du milieu 20 avec son plafond ainsi que la supérieure, le plafond étant supposé d'une coudée [1].

De là résultent encore les conclusions suivantes :

Ces chambres (voir *Planche IV*) sont formées par l'interstice laissé vide entre les deux murs ou le couloir de 3 coudées, accru d'espace en espace pour former les chambres, de 2 coudées prises dans le mur extérieur.

Par le fait, le couloir lui-même, qui met les chambres en communication entre elles, est formé, à son tour, par l'espace laissé libre entre les deux murs, cet espace étant, par conséquent, d'une largeur de trois coudées à l'étage inférieur, de quatre à celui du milieu et de cinq à l'étage supérieur. Trois planchers, superposés à 20 coudées de distance l'un de l'autre et reposant, d'une part, sur les retraites successives du mur intérieur, tandis qu'ils pénètrent du côté opposé dans le mur extérieur, forment à la fois les trois étages du couloir et des chambres, auxquels ils servent de toiture (voir *Planche IV* et *Planche I*).

De là suit encore une dernière conclusion, relative à un détail sur lequel la Michna semble être en désaccord avec Josèphe. Parlant de

1. Il suivrait de là aussi, si l'on donne 20 coudées de haut à chaque assise, que le plafond des chambres supérieures était superposé à la hauteur de 60 coudées assignée à l'édifice inférieur et que la terrasse de circuit se trouvait par le fait, si l'on donne une coudée, comme je l'ai fait, au plafond des édicules, à la hauteur de 61 coudées.

la salle intérieure du temple, l'historien nous a dit qu'elle était de 60 coudées de long, ces 60 coudées étant partagées en 40 pour le Saint et 20 pour le sanctuaire. Cette façon de parler semblerait indiquer que la séparation entre les deux salles n'était faite que par le voile qui pendait à l'entrée du Saint des Saints. Or, la Michna place ici un mur d'une coudée de large. Il est vrai que les rabbins en disant qu'on eut des difficultés à s'entendre, pour savoir si la largeur de ce mur devait être prise sur les 40 coudées du Saint ou sur les 20 du Saint des Saints, semblent, de leur côté, signifier que la largeur du mur en question n'ajoutait pas une nouvelle coudée aux 60 de profondeur du temple. Si l'on entend la chose ainsi, il n'y aurait plus, dès lors, de désaccord entre les deux documents. Si l'on voulait, au contraire, par suite de ce mur, donner 61 coudées, au lieu de 60, à la salle du temple, il ne resterait que 19 coudées pour le mur occidental, et ce n'est que du mur extérieur qu'on pourrait retrancher la coudée en déficit, ce qui le réduirait à 4 coudées, contrairement aux rabbins qui lui en donnent 5.

On voit que la première interprétation reste la plus probable, puisqu'elle met tous les textes d'accord. S'il y avait vraiment un mur et si, pour calmer les scrupules des rabbins, il était pris à la fois sur la longueur du Saint et sur celle du Saint des Saints, on comprendrait que Josèphe, suivant son habitude, ait négligé d'en parler. Ce mur exista-t-il, en réalité? Le temple d'Hérode était, comme je le dirai dans un instant, une copie de celui de Salomon, du moins quant à ses lignes principales. Or, Josèphe attribue positivement à Salomon la construction d'un mur de cette sorte entre le Saint et le Saint des Saints : « Ayant ménagé, écrit l'historien [1], une ouverture dans le mur intermédiaire, il y plaça des battants en cèdre qu'il avait ornés d'or avec profusion et de riches sculptures. »

Nous pouvons, grâce à ces données, reproduire d'une façon satisfaisante le plan architectural du temple d'Hérode. On remarquera, à l'aide des graphiques ci-joints (voir *Planche III*), en quoi ce plan diffère de ceux publiés jusqu'à ce jour. Il est vraiment à regretter que les divers savants, qui ont jusqu'ici dépensé des efforts considérables à nous donner une idée du temple de Jérusalem, aient si peu tenu compte des données de l'historien juif. Peut-être les obscurités du texte grec et les erreurs de la traduction latine n'y furent-elles point complètement étrangères. Nous en avons un exemple, entre autres, dans l'*Histoire de l'art judaïque*

1. *A. J.*, VIII, III, 3.

de M. de Saulcy. Tout en répétant plusieurs fois qu'il se contente de traduire le texte de Josèphe *en substance*, l'illustre savant fait dire à l'historien juif que Salomon commença par enfouir dans le roc du Moriah un temple de mêmes dimensions que celui qu'il construisit par-dessus [1]. M. de Saulcy s'étonne à bon droit que Josèphe ait pu imaginer une telle façon de construire. Josèphe, en effet, n'a rien dit de pareil, comme on le verra plus bas. Souvent aussi on a traité avec trop de désinvolture les documents de la Michna, se croyant autorisé, par les inexactitudes qu'ils renferment, à leur refuser à priori toute valeur. On s'est rabattu, par contre, sur Ezéchiel, sans se préoccuper assez de savoir si le temple idéal du prophète a jamais été *historiquement* le temple de Jérusalem. Et depuis le R. P. Pailloux, pour ne parler que des auteurs modernes, et MM. Pierrot et Chipiez, jusqu'à Schick [2], on nous a donné des temples plus ou moins imaginaires [3]. Malgré toute l'érudition et la science mises en œuvre par ces divers auteurs, on comprendra, après l'étude que nous venons de faire, que la description de Josèphe méritait plus d'égards. M. de Vogüé s'est plus rapproché que d'autres des données de l'historien. Son essai serait cependant encore à compléter et à corriger sur plus d'un point, où l'illustre archéologue paraît n'avoir pas parfaitement saisi le sens du texte.

Après les détails que nous venons d'analyser, Josèphe poursuit ainsi sa description du temple :

Dans son aspect extérieur, rien ne lui manquait pour exciter l'admiration de l'esprit et des yeux. En effet, étant entièrement recouvert de grandes plaques d'or, dès les premiers feux du jour il étincelait avec éclat et, si l'on voulait le regarder, les yeux se détournaient instinctivement, comme s'ils étaient éblouis par les rayons du soleil. Aux étrangers qui approchaient il apparaissait de loin comme une montagne couverte de neige, car là où il n'était point doré, il était excessivement blanc. Sur son faîte, il projetait des broches d'or, soigneusement effilées, de crainte qu'un oiseau en perchant, ne le souillât. Il comprenait des pierres, dont

1. De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 166.

2. *Der Tempel in Jerusalem*, 1896.

3. *Le Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* publiait en janvier 1896 une étude intéressante du lieut.-colonel Sir C.-M. Watson, actuellement chairman de la même société, sous le titre : *The site of the Temple*. Quoique l'auteur utilise dans son travail les données de la Michna aussi bien que celles de Josèphe, la règle qui le guide dans la combinaison des deux documents ne me paraît pas être d'un criticisme assez objectif. Les deux points, par exemple, qui lui servent à déterminer l'emplacement du temple, à savoir, d'une part la roche Chétiia des rabbins, identifiée avec la Sakhra, et, de l'autre le point culminant du mont des Oliviers, ne me paraissent pas offrir, en faveur de l'édification de la théorie, une sécurité suffisante.

plusieurs mesuraient 45 coudées de long, sur 5 de haut et 6 de large. Devant lui se dressait l'autel, à une hauteur de 15 coudées, s'étendant également en long et en large de cinquante coudées. Il était construit en carré, projetant ses angles en forme de cornes et un chemin incliné sur le sud y accédait par une montée insensible. Il avait été construit sans instrument de fer et jamais le fer ne l'avait touché. Un geisiôn en pierres, bien construit et gracieux, s'élevant à une coudée, entourait l'autel et le temple, séparant des prêtres la foule au dehors...

Dans les *Antiquités*, le même auteur dit encore à ce sujet :

Le temple (ναὸς) fut construit avec des blocs de pierre blanche et dure, mesurant chacune environ 25 coudées de long, sur 8 de haut et environ 12 d'épaisseur. Dans le corps du temple, comme aussi dans le portique royal, les côtés formaient la partie la plus basse et le centre la plus élevée, de sorte qu'il était visible de plusieurs stades à ceux qui vivaient dans le pays, surtout à ceux qui habitaient en face ou qui s'en approchaient. Les portes d'entrée qui, avec leurs linteaux, égalaient en hauteur le temple (à l'intérieur), étaient garnies de tentures variées représentant des fleurs couleur de pourpre et des colonnes tissées. Au-dessus des portes (il est évident qu'il s'agit ici de la porte du Saint) et en dessous du faîte se déployait une vigne d'or, laissant pendre ses grappes, ce qui faisait l'admiration des spectateurs par ses proportions grandioses et le fini du travail, la perfection de l'ornementation ne cédant en rien à la somptuosité de la matière.

4. *Rapports du temple d'Hérode avec celui de Salomon.*

Il ne sera pas sans intérêt, me semble-t-il, de rapprocher de la description du temple d'Hérode celle que Josèphe nous donne ailleurs de celui de Salomon. Cet auteur nous dit, en effet, que lorsque le roi iduméen entreprit ce travail, il se piquait de rendre à l'édifice sacré sa première magnificence. Il n'est donc point étonnant qu'on ait cherché à en reproduire le plan et les détails. C'était d'ailleurs une façon d'agir bien conforme au but que poursuivait Hérode : c'était pour lui l'un des meilleurs moyens de flatter l'amour propre national des Juifs et par conséquent de se faire bien voir d'eux.

Parlant de Salomon, Josèphe écrit (*A. J.*, VIII, III, 2 sqq) :

Le roi jette donc les fondements, qui devaient servir pour le temple, à une très grande profondeur du sol. Il se servit d'une sorte de pierre dure, capable de résister à l'action du temps et qui, incorporée au sol, devait

former l'esplanade et la base des constructions projetées et, par la puissance des fondations, pût supporter sans peine la grandeur des constructions et la richesse de l'ornementation. Le poids, en effet, devait être proportionné à la grandeur et à la masse, ainsi qu'à la splendeur de l'ornementation et de la magnificence qu'il projetait. De la base jusqu'au toit ils le construisirent donc entièrement en pierre blanche. *La hauteur était de soixante coudées, ainsi que la longueur, et la largeur était de vingt. Au-dessus de cet édifice, ils en élevèrent un second de mêmes dimensions, de sorte que la hauteur totale du temple était de cent vingt coudées.* Il avait été tourné vers l'orient. Ils le firent précéder d'un *pronaos* d'une longueur de vingt coudées, prise dans le sens de la largeur du temple, avec dix coudées de large et atteignant la hauteur de cent vingt coudées. Il construisit autour du temple trente édicules qui, nombreux comme ils l'étaient et resserrés à la fois entr'eux et contre la bâtisse principale, devaient ne former avec elle qu'un seul tout, quoiqu'ils lui fussent adjoints à l'extérieur. Il les mit même en communication entre eux. Chacun d'eux avait cinq coudées de large, une longueur égale et une hauteur de vingt. De nouveaux édicules, semblables en dimensions et de nombre égal, étaient construits sur les premiers et d'autres encore sur les seconds dans toute la hauteur de l'étage inférieur, car l'étage supérieur du temple n'était point entouré de cette sorte d'édicules. Ils étaient couverts en cèdre et avaient chacun leur toiture propre, distincte de celle des autres, tandis que pour le reste de l'édifice il y avait une toiture commune, formée de longues poutres et couvrant tout, de sorte que les murs, qui séparaient les édicules de la bâtisse principale, étant ainsi reliés entre eux, en acquéraient plus de solidité. Il fit au-dessous des poutres un plafond de même matière, tout orné de lambris et de revêtements d'or. Il coupa les murs d'ais de cèdre incrustés d'or, de sorte que tout le temple était resplendissant et éblouissait les yeux de ceux qui entraient par l'éclat de l'or dont il était revêtu de partout. La construction entière du temple était faite, avec beaucoup d'art, de pierres parfaitement lisses et jointoyées d'une façon si parfaite qu'on n'y pouvait observer trace ni du marteau, ni de quelque autre instrument de construction, mais que l'assemblage des matériaux semblait plutôt fait de la main de la nature, sans l'aide de ces instruments, et l'effet d'une force spontanée plutôt que du travail des outils. Le roi avait pratiqué avec art un escalier montant à l'étage supérieur dans l'épaisseur du mur. On n'y accédait point en effet, comme pour l'étage inférieur, par la grande porte de l'orient, mais par les côtés, où l'on pénétrait par de toutes petites portes. Il coupa le mur du temple, au dedans comme au dehors, de poutres de cèdre, reliées entre elles par de lourdes chaînes ; ce qui servait à les étayer et à leur donner plus de force.

Ayant partagé le temple en deux, il destina la salle intérieure, de vingt coudées, à devenir le sanctuaire, — ἄδυτον, — et fit de celle de quarante coudées le saint temple, — τὸν ἅγιον ναὸν. — Ayant ménagé une ouverture dans le mur intermédiaire, il y plaça des battants en cèdre, qu'il avait

ornés d'or avec profusion et de riches sculptures. Il les recouvrit de tissus, ornés de fleurs et faits d'hyacinthe, de pourpre, d'écarlate et surtout de byssus magnifique et très fin. Dans le sanctuaire, large de vingt coudées et d'autant de long, il plaça deux chérubins entièrement d'or, chacun de cinq coudées de haut. Chacun avait deux ailes déployées sur une étendue de cinq coudées. Aussi les plaça-t-il l'un près de l'autre, de sorte que d'une aile ils touchaient le mur sud du sanctuaire, d'une autre, celui du nord, et que les deux autres, en se joignant, couvraient l'arche placée entre eux. Quant à ces chérubins, personne ne saurait dire ce qu'ils étaient ni s'en faire une idée. Il couvrit aussi le pavé du temple de lames d'or et il mit au pylone du temple des portes proportionnées à l'élévation du mur, ayant vingt coudées de large, et les plaqua d'or. En un mot, il ne laissa aucune partie du temple, au dedans comme au dehors, où l'or ne parût. Il couvrit ces portes, comme celles de l'intérieur, de tentures. Quant à la porte du vestibule, elle n'en avait point.

J'ai voulu traduire ce document en entier, car il sert admirablement, je l'ai dit, à éclairer plus d'un point dans le plan du temple d'Hérode.

Et d'abord, c'est la similitude des dimensions qui frappe. Il est vrai que le temple d'Hérode n'a que 100 coudées de haut, tandis que celui de Salomon en a 120 ; mais nous savons que cette hauteur devait primitivement être atteinte. Dans les deux on a superposé au temple proprement dit, dont la hauteur est de 60 coudées, une construction supérieure, qui, dans le temple de Salomon, atteint également 60 coudées, tandis que dans celui d'Hérode, elle n'est que de 40. La longueur du temple proprement dit est, dans les deux, de 60 coudées, divisée, dans les deux encore, en une salle de 40, pour le Saint, et en une de 20, pour le Saint des Saints. Celle-ci, dans le temple de Salomon, est un cube : elle a 20 coudées en longueur, comme en largeur et en hauteur. Ce dernier détail, relatif à la hauteur, est donné au IIIe livre des Rois, VI, 20. Dans les deux, la largeur intérieure est de 20 coudées. Dans les deux, la partie inférieure, c'est-à-dire jusqu'à la hauteur de 60 coudées, est ceinte d'un triple étage d'édicules. Dans le temple de Salomon, ces édicules sont, au dire de Josèphe, au nombre de 30. Peut-être l'historien a-t-il négligé de compter les 8 que les rabbins placent derrière le Saint des Saints. Pour le même temple, on nous donne leurs dimensions, qui sont de 5 coudées pour la longueur et la largeur et de 20 en hauteur. Nous avons observé plus haut, d'après la Bible et la Michna, que ces édicules gagnaient une coudée en large par étage, quoique Josèphe ne le dise pas. Quand il s'agit du temple d'Hérode, on nous donne moins de détails sur ces édicules.

Il est probable que ceux du nouveau temple devaient avoir, comme le reste de l'édifice, beaucoup d'analogie avec ceux du premier. Comme ceux de Salomon, ils devaient, ainsi que l'étage supérieur du temple, être desservis par un escalier en spirale, pratiqué dans l'épaisseur de la muraille, et « les portes toutes petites », qui leur donnaient accès, devaient déboucher dans la partie du temple d'Hérode qui correspondait au *pronaos* du premier.

Dans le temple de Salomon, toutes les parties correspondent à celui d'Hérode. Toutefois, dans le premier temple, Josèphe distingue, avec la Bible, trois parties principales : *le Saint des Saints,* qu'il appelle ἄδυτον, le דבר לקדש הקדשים (I Rois, VI 16), puis *le Saint,* τὸν ἅγιον ναὸν, et enfin, ce qu'il appelle le πρόναος, sorte d'atrium ou de vestibule, le אולם des rabbins, formé par l'espace compris entre la porte extérieure et celle qui donne sur la première salle, mesurant 20 coudées de large sur 10 de long et dominé par la façade du temple, qui s'élevait à 120 coudées (cf I Rois, VI, 3, et II *Chron.*, III, 4). C'est dans les côtés de ce *pronaos* que se trouvaient les « toutes petites portes », donnant accès aux édicules et à l'étage supérieur par l'escalier en spirale. Or, quand il s'agit du temple d'Hérode, Josèphe ne parle pas de *pronaos.* Ce n'est pas que, dans le dernier temple, il n'y ait point eu une partie qui correspondît à celle ainsi nommée dans le temple de Salomon. Mais, dans celui d'Hérode, c'est une construction si considérable qu'elle l'emporte en hauteur sur le reste du temple et ne lui cède en longueur que de 10 coudées. Aussi l'historien l'appelle ὁ πρῶτος οἶκος, le premier appartement.

Au sujet de ces détails donnés par Josèphe sur le temple de Salomon et celui d'Hérode, M. de Saulcy, dans son *Histoire de l'art judaïque* (p. 166, sqq.) fait contre l'historien juif une sortie vigoureuse. Malheureusement les arguments produits par l'illustre académicien sont loin d'avoir, au point de vue objectif, la valeur qu'il leur prête. M. de Saulcy reproche d'abord à Josèphe des choses que Josèphe n'a point dites, comme j'ai eu l'occasion de le faire observer plus haut, le docte écrivain ayant pris à tort l'étage inférieur de Josèphe pour une crypte et confondu les fondements de l'esplanade avec ceux du temple proprement dit. En d'autres points il lui oppose la Bible. C'est en premier lieu à propos des édicules latéraux. Josèphe nous dit de ces édicules qu'aux trois étages ils étaient de mêmes dimensions. Or au Ier livre des Rois, VI, 6, nous lisons, au contraire, qu'ils gagnaient une coudée en largeur par étage, par suite du fruit ménagé dans le mur intérieur. Josèphe a de fait négligé de nous donner ce détail, comme beaucoup d'autres

auxquels il n'a pas jugé à propos de s'arrêter, étant donné le but qu'il se proposait.

Plus grave est un autre chef d'accusation apporté par M. de Saulcy. La Bible dit (I Rois, VI, 2) : « Et la maison qu'édifia le roi Salomon au Seigneur, soixante coudées sa longueur et vingt sa largeur *et trente coudées sa hauteur* » ; et (II Chron., III, 3) : « Et ainsi fit fonder Salomon pour édifier la maison de Dieu : la longueur, en coudées de la mesure première, coudées soixante, et la largeur coudées vingt, et le vestibule, dans le sens de la longueur, qui est dans le sens de la largeur de la maison, coudées vingt et hauteur cent-vingt. »

On pourrait se demander si cette hauteur de 120 coudées, donnée dans le second texte, est spéciale à l'atrium ou si elle doit être appliquée à tout le temple. Dans la première hypothèse, il faudrait admettre, avec M. de Saulcy, que les Chroniques ne parlent pas de la hauteur du temple, tandis que les Rois fixent cette hauteur à 30 coudées. M. de Saulcy croit pouvoir en conclure que le temple de Salomon avait *certainement* 30 coudées de haut *seulement* et qu'en conséquence, Josèphe nous trompe quand il donne au temple lui-même 120 coudées en hauteur (*Op. cit.*, pp. 189, 190, 191).

Les deux textes de la Bible concordent entre eux et avec Josèphe en deux points : le temple de Salomon avait 20 coudées de large et 60 de long. Or nous savons par Esdras, VI, 3, que le temple de Zorobabel avait 60 coudées de haut sur 60 de large. Mais le même livre d'Esdras (III, 12, 13) nous apprend que, lorsque ce nouveau temple fut fini, tandis que le peuple poussait des cris de joie, « beaucoup d'entre les prêtres et les Lévites, et les principaux des pères et des anciens, qui avaient vu la première maison sur ses fondements et ayant sous les yeux cette (nouvelle) maison, pleuraient à grands cris »... Nous lisons également dans Aggée, comment ce prophète, après avoir été chargé par le Seigneur d'engager Zorobabel à reconstruire le temple, consolait le peuple, de la part de Dieu, lorsqu'on en eut terminé la construction (II, 3, sqq.) : « S'il en est parmi vous, leur disait-il, qui aient assez vécu pour avoir vu cette maison dans sa gloire première, que leur semble-t-il de celle-ci ? Ne fait-elle pas à vos yeux cette impression que c'est comme si elle n'existait pas?» Et il les console en disant que bientôt viendra le désiré de toutes les nations et que Dieu remplira cette maison de gloire : « La gloire de cette dernière maison sera plus grande que celle de la première, dit le Dieu des armées, et c'est en ce lieu que je donnerai la paix, dit le Dieu des armées. » (*Ibid.*, 5-10.)

Ces textes, comme le reconnaît M. de Saulcy lui-même (*Op. cit.*, p. 347), indiquent dans le temple de Zorobabel une infériorité *évidente* à celui de Salomon Il devait exister, parmi les Juifs, une tradition spécifiant en quoi consistait surtout la différence. Or les Juifs, du temps d'Hérode, semblent avoir admis que l'infériorité du second temple sur le premier était dans le sens des proportions et, en particulier, de l'élévation. Josèphe nous dit en effet (*A. J.*, xv, xi, 1) que, la huitième année de son règne, Hérode, après avoir donné, dans les travaux superbes qu'il avait exécutés jusque-là, des preuves incontestables de sa magnificence, se résolut à entreprendre un travail difficile, voulant construire lui-même le temple de Dieu, *en en augmentant le péribole et en lui donnant une élévation plus imposante*, convaincu que, s'il accomplissait un tel projet, ce serait là son plus beau titre de gloire et un monument qui le rendrait à tout jamais mémorable. L'historien ajoute que, comme le peuple hésitait, effrayé par la hardiesse de l'entreprise, le roi le réunit pour lui exposer ses plans : « Le temple que vous voyez, leur disait-il, fut élevé au Dieu très grand par nos pères, après le retour de Babylone. Mais *il lui manque soixante coudées de haut : c'est, en effet, de cette dimension que lui était supérieur le premier temple* que Salomon construisit. Et nul ne doit imputer à un défaut de piété de nos pères que le temple fût ainsi réduit. Cela ne dépendait point d'eux ; mais les mesures de l'édifice furent données par Cyrus et par Darius, fils d'Hystaspe, auxquels nos ancêtres étant soumis, ainsi qu'à leurs descendants et, après eux, aux Macédoniens, il ne leur fut point loisible de conformer ce temple au premier archétype de la piété. »

Il semble donc que les 30 coudées d'élévation, données par le livre des Rois pour le temple de Salomon, se trouvent en contradiction, non seulement avec Josèphe, mais encore avec d'autres textes bibliques et avec cette persuasion des Juifs, au temps de l'historien et d'Hérode, que le second temple était inférieur en hauteur au premier, et cela de soixante coudées. Ces trente coudées du livre des Rois réclament dès lors une explication. L'Empereur, dans ses notes sur le traité *Middot* de la Michna, avait déjà compris la difficulté et il croyait pouvoir y répondre suffisamment en disant (Mischna, Gulielm. Surenhus. ed., pars V, p 370) que l'auteur de ce livre des Rois ne parle ici que de la partie inférieure du temple, que « trente coudées sacrées sont censées en faire soixante de l'autre espèce, comme les dépassant du double. ... A moins, ajoutait-il, que nous n'admettions, avec certains Juifs, que, dans le premier temple, l'étage inférieur était plus bas et l'étage supé-

rieur d'autant plus élevé ». J'avouerai simplement que ces raisons ne me paraissent pas admissibles. Pour la seconde, on s'imaginera difficilement, je pense, un édifice aussi monstrueux, dont l'étage inférieur, de 30 coudées, supporterait un étage supérieur de 90. Quant à l'argument tiré de la différence de valeur entre les coudées sacrées et les autres, s'il avait ici quelque valeur, il faudrait que les autres mesures, données dans le même texte, offrissent, de leur côté, une divergence analogue avec les mesures connues par ailleurs. La largeur, qui nous est donnée, par exemple, au lieu d'être de 20 coudées, devrait elle aussi être réduite à 10. En attendant que l'on trouve une meilleure solution, j'oserai, puisqu'il en faut une, proposer la suivante. Le texte hébreu du livre des Rois porte ici : ושלשים « et trente », peut-être l'original a-t-il porté primitivement : וששים, ce qui signifierait « et soixante ».

Paul Berto.

LA RÉCITATION DU SCHEMA

ET DE SES BÉNÉDICTIONS

Après l'étude d'ensemble et de détail que M. Liber a consacrée dans la *Revue*[1], à cette question, il semblerait que celle-ci pût être considérée comme close. Si je la reprends néanmoins, ce n'est pas pour avoir le dernier mot dans la discussion, comme j'y ai eu le premier, mais pour ajouter quelques faits négligés jusqu'ici et pour proposer quelques rectifications.

Le point initial et essentiel de tout le débat est le terme פרס על שמע. Ce terme est si rare relativement qu'il ne sera pas mauvais de signaler un nouveau texte certainement ancien, et qui jette quelque lumière sur l'objet de la discussion. La *Pesikta de R. Kahana*[2], dans sa seconde explication de Proverbes, III, 9, dit : « Honore l'Éternel par tes facultés et par les prémices de tous tes fruits », cela signifie : si ta voix est agréable, récite la bénédiction sur le Schema et avance-toi devant l'arche. Hiyya bar Adda, neveu de Bar Kappara, avait une voix agréable et Bar Kappara avait coutume

1. *Revue*, LVII, 161-193 ; LVIII, 1-22. Tirage à part : *La récitation du Schema et des bénédictions*, Paris, 1909 ; 54 p.

2. N° 11, 97 *a* Buber : ד"א כבד את ה' מהונך שאם היה קולך ערב פרוס על שמע ועבור לפני התיבה. חייא בר אדא בר אחתיה דבר קפרא היה קולו ערב והיה בר קפרא אומר לו בני פרוס על שמע ועבור לפני התיבה ע"ש כבד את ה' מהונך ממה שחננך (היה אומר signifie « il avait coutume de dire »). Le *Yalkout*, I, n° 892, cite ce passage d'après la *Pesikta* avec une petite variante : il a la seconde fois היה פורס על שמע et היה עובר לפני התיבה, tandis que, dans la première phrase, il a très exactement פרוס et עבור. La leçon de la *Pesikta* est encore attestée par *Schaaré Teschouba*, n° 178, et *Séfer ha-Eschkol*, éd. Albek, p. 3 (en cours de publication). M. Elbogen, *Studien*, p. 5, n. 2, ne cite du premier ouvrage que le n° 90 et remarque que ce passage « laisse percer que le פורס על שמע n'est pas identique avec l'officiant ordinaire, mais ne donne de définition claire ni de lui, ni du יורד לפני התיבה ». — La *Pesikta rabbati*, n° 25, 127 *a* Friedmann, évite le mot פרוס. Notre passage y est ainsi conçu : בקולך שאם היה קולך נאה והיית יושב בבית הכנסת עמוד וכבד ה' בקולך. חייא בן אחותו של ר' אליעזר הקפר היה קולו נאה והיה אומר לו חייא בני עמוד וכבד את ה' ממה שחננך. Tout le monde était assis jusqu'à la récitation du Schema, d'où « lève-toi ». Sur l'usage yéménite, v. Elbogen, 38, n. 1. — Le *Yalkout*, II, n° 932, cite au début la première phrase de la *Pesikta*, mais au milieu il emprunte tout le passage à la *Pesikta rabbati*.

de lui dire : « Mon fils, récite la bénédiction sur le Schema et avance-toi devant l'arche, parce qu'il est dit : honore l'Éternel מהונך, c'est-à-dire de ce dont il t'a gratifié (מהונך = ממה שחננך). » Pour ne pas perdre de vue le fond de la question, je m'en tiens à l'expression פורס על שמע, en renvoyant pour le surplus aux notes de Buber. Nous voyons ici que vers l'an 240, le chef de l'assemblée — c'est à ce titre que Bar Kappara est présenté — désignait celui qui devait exercer les fonctions d'officiant, celui-ci étant chargé de réciter les deux parties essentielles de l'office. On est ainsi ramené à la mischna de Meguilla, IV, 3, et à la baraïta de j. *Berachot*, 9 *c*, l. 69, qui commencent également par הפורס על שמע et עבר לפני התיבה. Eliézer Hisma est invité, lui aussi, à s'acquitter des deux fonctions. Mais notre passage nous fournit encore un autre enseignement. Il dit formellement que Hiyya est chargé d'officier parce qu'il a un bel organe.

L'importance qu'on attachait à l'agrément du débit ressort encore d'une agada reproduite par la *Pesikta rabbati* immédiatement après le passage précédent, qu'elle cite sous une forme un peu différente [1] : « Nabot avait une belle voix et avait coutume de se rendre en pèlerinage à Jérusalem, où tout Israël se réunissait pour l'entendre. Une fois il s'abstint de venir et sur la déposition de témoins indignes, il fut enlevé à ce monde. Quelle en fut la cause ? C'est parce qu'il n'était pas allé à Jérusalem pour honorer Dieu par ce qu'il avait reçu de lui en grâce [2]. » On regardait donc comme un grand mérite, pour qui était doué d'une belle voix, de faire l'office et il commettait un péché mortel en s'en abstenant [3]. Il est possible, dès lors, que, si Eliézer Hisma décline l'invitation qui lui est adressée, c'est parce qu'il ne « peut pas », non parce qu'il ne « sait pas ».

Quoi qu'il en soit, il ressort avec certitude de notre passage qu'on confiait les deux fonctions au même homme [4]. On ne voit pas pourquoi on ne lui aurait pas abandonné aussi les autres fonctions énumérées par la Mischna. La Mischna de *Meguilla*, IV, 6, qui porte que « celui qui lit dans le prophète, prononce la bénédiction du Schema, s'avance devant l'arche et donne la bénédiction sacerdotale », ne saurait être comprise que d'une manière : c'est que les

1. Voir la note précédente.

2. Le *Yalkout* cite ce passage sur I Rois, XXI, 1 (II, n° 221) et sur Prov., III, 9 (II, n° 932).

3. A propos de l'office des jours de jeûne, on dit (*Taanit*, 16 *b*) : Même en cas de présence d'un savant (זקן וחכם), l'office doit être fait par un homme qui est exercé, qui connaît la manière de réciter et qui a un bel organe (ויש לו נעימה וקולו ערב).

4. Dans l'histoire d'Eliézer Hisma, à qui l'on dit פרוס על שמע et עבור לפני התיבה, transparaît l'usage d'offrir les deux fonctions au même (*Lévit. r.*, XVIII, 3 ; *Cant. r.*, sur II, 3).

quatre fonctions peuvent être remplies par le même homme. La suite de la Mischna, « si (celui qui lit dans le prophète) est mineur, son père ou son maître prend sa place », sous-entend également que les quatre fonctions sont remplies par le même. Si l'accent portait sur la seconde phrase et que la Mischna voulût seulement déterminer les fonctions religieuses qui peuvent être et celles qui ne peuvent être confiées à un mineur, comme le croit M. Liber [1], on aurait dû dire simplement : « Le mineur peut lire et traduire dans le prophète et dans la Tora, mais il ne doit pas réciter la bénédiction sur le Schema, etc. [2]. »

Les termes de la Mischna prouvent indubitablement que la phrase principale est la première et que toutes les fonctions sont confiées au « maftir ». Une difficulté subsiste : pourquoi le « maftir » est-il le personnage principal? Cette question a déjà été soulevée par le Talmud et différentes réponses y ont été faites. Une autre difficulté, c'est que le même fidèle donne la bénédiction sacerdotale. Les commentateurs observent : « si le fidèle en question est un prêtre ». Sans doute, mais il est surprenant que la Mischna mentionne une fonction exclusivement réservée à un prêtre avec les autres dont il n'a pas le monopole. Cette singularité ne souffre qu'une explication : c'est que cet enseignement date d'une époque à laquelle c'étaient encore les prêtres qui dirigeaient, en règle générale, le culte synagogal. On sait que les premiers docteurs étaient des prêtres ; il y en a encore parmi les « couples ». Comme le culte sacrificiel, le culte synagogal était assuré par les prêtres. Afin qu'il ne survînt, comme dans le Temple, aucun conflit entre les prêtres, on décida que le « maftir », qui était le plus savant, celui qui savait tenir un discours, s'acquitterait de toutes les fonctions synagogales. Les mots המפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו constituent une disposition très ancienne, « prémischnique » pour ainsi dire. Comme il est arrivé ailleurs, ces mots ont été conservés sans changement dans la Mischna, quoique les circonstances se fussent modifiées dans l'intervalle, d'autant plus qu'on pouvait interpréter comme le font les commentateurs la phrase והוא נושא את כפיו. — La Mischna de *Tamid*, v, 1, qui décrit l'office du Temple, mentionne les bénédictions du Schema, le Schema et la bénédiction sacerdotale. Ce sont les parties de l'office qui figurent dans notre Mischna, sauf que la lecture de la Tora remplace celle du décalogue. De même que la Mischna de *Tamid* fut arrêtée pour le culte du Temple, de même celle de

1. *Revue*, LVII, 183-184 (tirage à part, p. 23-24).

2. En hébreu : קטן מפטיר בנביא קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התבה ואינו נושא את כפיו.

Meguilla fut arrêtée, peut-être en même temps, pour le culte de la synagogue.

Pour fixer le sens de l'expression פרס על שמע, on a commencé par écarter l'explication que donne Raschi sur la Mischna de *Meguilla*, IV (III), 4. On a cité des textes de la littérature des Gueonim pour prouver que ceux-ci considéraient פורס על שמע comme un terme technique désignant la récitation du Schema et de ses bénédictions dans le culte public. Mais on a oublié qu'il existe une interprétation de cette Mischna propre aux Gueonim et qui exprime formellement ce dont on n'avait que des preuves indirectes. Cette interprétation est citée *in extenso* par Nissim Gerundi sur Alfassi, *ad locum*. Après avoir examiné en détail l'explication de Raschi, il poursuit : « Mais les Gueonim expliquent que אין פורסין על שמע signifie « on ne doit pas commencer » et que la Mischna veut dire : on ne peut commencer les bénédictions du Schema, l'un des fidèles récitant les bénédictions du Schema et les autres étant quittes par là, que si dix hommes sont présents, tandis que pour d'autres bénédictions cette condition n'est pas nécessaire... et c'est à cause de la Kedouscha qui y est contenue (dans la première bénédiction)[1]... »

Les Gueonim ont certainement raison sur le point essentiel : la disposition de la Mischna se rapporte à l'office ordinaire. Raschi paraît également avoir connu cette explication. Sur les mots כסופר הפורס על שמע (*Sota*, 30 *b*), il remarque en effet : « Le סופר est l'instituteur qui reste toujours à la synagogue et qui est פורס על שמע pour les dix fidèles qui y sont réunis... Il commence par les bénédictions qui précèdent le Schema et ils répondent et lisent tous ensemble[2]. » Raschi parle ici explicitement de deux bénédictions et non d'une seulement et il songe, comme l'indiquent les termes dont il se sert, à l'office ordinaire du matin. Il emploie même, comme les Gueonim les mots caractéristiques מתחילין בברכות et explique פורס, d'après פרוס החג, par « devant » (לפני), non par « moitié » (חלגא), comme Abraham ben David. La seule différence entre les Gueonim

1. אבל הגאונים ז"ל פרשו דאין פורסין על שמע אין מתחילין והכי קאמר אין מתחילין בברכות של קריאת שמע שיברך האחד ויצאו האחרים בברכתו אלא בעשרה מה שאין כן בשאר ברכות... אף כאן ראו חכמים בברכות ק"ש שלא יהא אחד מברך ואחד יוצא אלא בצירוף עשרה משום דבר שבקדושה שבהם דהיינו בשפה ברורה וכו' ואף בקריאת שמע דערבית אין פורסין בה בפחות מעשרה להוציא אחר ידי חובתו ואע"ג דכית בה קדושה ולא פליגי בה רבנן בתקנתייהו. Cette interprétation est citée en abrégé par Joseph Karo sur *Tour Orah Hayyim*, ch. 69, *in in*.

2. כ ס ו פ ר: מלמד תינוקות והוא תדיר בבית הכנסת ופורס על שמע לעשרה הנועדים. פורס לשון פרוס החג [שקלים ג' א'] לפני החג, מתחיל בברכות שלפני קריאת שמע והן עונין אחריו וקורין כולן יחד וכך שרתה רוח הקדש על כולם (les Israélites au bord de la Mer Rouge) וכיוונו יחד את השירה ככתבה.

et Raschi est que, d'après les Gueonim, la communauté dit seulement « amen », tandis que, d'après Raschi, elle dit des répons. On pourrait supposer que, dans notre texte de Raschi, le mot אמן est tombé derrière והם עונין אחריו. Si on ajoute ce petit mot, le sens est que la communauté répond aux bénédictions par אמן, tandis qu'elle lit le Schema avec l'officiant. Mais ce serait faire violence au texte.

L'interprétation des Gueonim est suivie par Maïmonide[1], qui note d'ailleurs le mode de récitation mentionné par Raschi, à savoir que les particuliers lisent avec l'officiant[2]. Il est évident que Maïmonide, ici comme ailleurs, suit les Gueonim ; son interprétation permet donc de remonter à ceux-ci. Les mots ומתחיל ופורס, dont il se sert, prouvent, en outre, qu'il s'est encore inspiré d'eux pour l'explication du terme פורס, ce qui ne veut pas dire, naturellement, que Maïmonide (ou les Gueonim) ait adopté le rapprochement établi par Raschi entre פורס על שמע et פרוס החג, car dans son commentaire de la Mischna, il emploie un mot arabe qui signifie פריסה והצעה.

L'interprétation des Gueonim place encore dans les paroles de Natronaï Gaon : ופורס על שמע ומברך יוצר אור והבוחר בעמו ישראל וכו' et ופורס על שמע ומברך שתים לפניה המעריב ערבים ואוהב עמו ישראל[3]. Avant d'être מברך, l'officiant est פורס, ce qui ne peut signifier que « préluder » (מתחיל). La même expression se retrouve dans le Traité de *Soferim*, XIV, 15 (p. 25) : אינו פורס על שמע לומר יוצר. On serait tenté d'entendre par פורס l'invitation adressée à la communauté par ברכו. Mais les Gueonim et Maïmonide ne l'ont pas compris ainsi. Le gaon Sar Schalom parle de פרס על שמע après qu'on a dit ברכו, dans une consultation qui est intéressante à un autre égard, parce que פרס y est en apparence identique avec מברך. Mais en

1. *H. Tefilla*, VIII, 3 : וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה והוא הנקרא פורס על שמע. Sur quoi Abraham b. David observe que פורס signifie la « moitié » et se rapporte uniquement à la bénédiction יוצר אור. Il a, en effet, appliqué la Mischna de *Meguilla*, 23 *b*, comme Raschi, *ad loc.*, au cas où les dix présents ont déjà prié. Cette interprétation aurait-elle été interpolée dans Raschi ? Au contraire, Maïmonide a rapporté la Mischna, comme il le dit d'ailleurs dans son Commentaire de la Mischna, à l'office ordinaire et Joseph Karo se trompe quand, appuyant sur le singulier ברכת שמע, il fait dire la même chose à Maïmonide qu'au Rabad.

2. *H. Tefilla*, IX, 1 : סדר תפלות הצבור כך הוא בשחר כל העם יושבים ושליח צבור יורד לפני התיבה.. ועונין אמן בסוף קדיש ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך והם עונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה והיודע לברך ולקרות עמו קורא עד שמברך גאל ישראל. La prière privée (תפלת יחיד) est traitée par Maïmonide, *ibid.*, VII, 17, où il n'emploie pas le mot פורס, mais dit : וקורא אח"כ שמע ומברך לפניה ולאחריה ומדלג קדושה מן הברכה ראשונה.

3. Ginzberg, *Geonica*, II, 116 et 117, l. 22. *Ibid.*, 91, l. 24 et s., on lit, en restituant conjecturalement : צבור הפורס על שמע וגומר את הסדר [עד קדו]ש [שליח] מהוא שאומר ברכו בשביל בני אדם [שנכנסו] לאחר שאמר שליח ברכו...

apparence seulement, car il veut dire simplement que l'officiant, après qu'il a déjà fonctionné une fois et s'est ainsi acquitté pour lui-même de son devoir, ne doit pas officier encore une fois [1]. On pourrait croire, à la vérité, que dans tous les passages où פרס על שמע précède ומברך ou des mots analogues, ces derniers constituent simplement l'explication du terme פרס, qui avait cessé d'être usité. Mais cette explication ne convient pas du tout aux passages dans lesquels פרס est formellement traduit par « commencer », et même aux autres elle ne convient qu'imparfaitement.

Il faut donc s'en tenir à cette conclusion : les Gueonim ont exactement compris le fond de la question et ont traduit פרס par « commencer ». Nous aurons à revenir sur le second point. Le premier savant moderne qui a rejeté l'explication de Raschi, n'est pas M. Israel Lewy, comme nous l'avons tous cru, mais Herzfeld, qui se rallia à l'avis des Gueonim, tout en trouvant insuffisante l'équation de אין פורסין avec אין מתחילין [2].

Quant à l'étymologie du mot, il faut prendre pour point de départ la construction de פרס avec על. La construction avec את, qu'on rencontre souvent dans le *Siddour* de Rab Amram [3], n'est peut-être pas authentique et l'on en peut dire autant de la même leçon dans le Talmud. Si elle l'est, elle a subi l'influence de פרס avec ברך. Comme M. Bacher l'a établi [4], פורס על שמע est une expression analogue à פורס על המזון, que l'on trouve en effet dans la consultation d'un Gaon [5]. Comme dans les repas, on adressait, pour la récitation du Schema à l'officiant l'invitation : פרוס. La bénédiction du repas étant très ancienne, on s'explique que l'expression ait passé à la récitation du Schema. Jusque-là, nous sommes tous d'accord, je crois [6]. Sur un point de détail, MM. Elbogen et Liber

1. *Schaaré Teschouba*, n° 205 (20 *d*) : בני אדם שנכנסו לבית הכנסת לאחר שאמר שליח צבור ברכו אם עדיין לא פרשו על שמע יחזור ויאמר להם ברכו ויפרסו הם על שמע לאחר ברכו דמתחלה שבח ואחר כך תפלה אבל אם קראו ק״ש לא יאמר להם ברכו כלל דהא התחלת תפלה מיוצר אור הוא וכו׳. Cf. n° 348. פרשו signifie ici : on n'a pas encore commencé la première bénédiction.

2. *Geschichte*, III, 220 D'après lui, comme d'après M. Liber, notre expression signifie « réciter la bénédiction sur le Schema ». Il mentionne déjà les deux étymologies : פרש, « étendre les mains », et פרס, « rompre le pain avec une bénédiction », et se prononce pour la première. A la fin, il remarque : « La répétition du premier verset du Schema, citée dans Soferim, XIV, 8, pourrait provenir simplement de l'interprétation de cette Mischna obscure. »

3. 3 *a* ; 11 *a* ; 47 *a*.

4. *Revue*, LVII, 101-102.

5. Ginzberg, *Geonica*, II, 117, l. 16 ; Liber, p. 11.

6. L'opinion de M. Elbogen, d'après qui פרס signifierait « diviser en morceaux » a déjà été réfutée par moi dans mon premier article. Comparer, outre le français « entamer », l'allemand *anschneiden* et le judéo-allemand *anheben*, qui se disent aussi de la fraction du pain.

ne sont pas du même avis. Tous deux croient que פרס désigne une « lecture alternée verset par verset » ; mais d'après M. Elbogen, c'est le Schema, d'après M. Liber ce sont les bénédictions du Schema qu'on récitait ainsi. Quant à moi, j'avais d'abord, dans mon premier article, appliqué פרס à la récitation des bénédictions seulement, et dans le second, aux bénédictions en premier lieu et en second lieu au Schema. Aujourd'hui, je crois pouvoir soutenir que la « récitation alternée » n'est pas comprise dans notre expression, car s'il en était autrement, « *porès* » devrait pouvoir être dit également de la communauté et M. Elbogen, dans sa reconstruction du texte primitif de la baraïta en question, restitue effectivement כבני אדם הפורסין על שמע בבית הכנסת [1]. Je constate, par contre, que le Talmud et le Midrasch n'emploient pas une seule fois le mot פורס en parlant de la communauté ou de ses membres. C'est toujours un individu qui est le פורס, jamais plusieurs. Aussi le pluriel ne se trouve-t-il nulle part, car אין פורסין n'est qu'une tournure impersonnelle, comme אין עוברין לפני התיבה qui suit. De même que le récitant de la Tefilla (dix-huit bénédictions) s'appelle העובר לפני התיבה, celui du Schema et de ses bénédictions s'appelle הפורס על שמע. Comme la première expression, la seconde ne peut être appliquée à la communauté. Dans la bénédiction du Schema aussi bien que dans celle du repas, פרוס signifie « entamer », c'est-à-dire commencer. Quand les Gueonim ont rendu פורס par מתחיל, « commencer », ils sont tombés sur l'acception véritable du mot. Elle transparaît encore dans la baraïta de *Sota*, 30 *b* (et dans d'autres passages), où l'on lit : כסופר הפורס על שמע שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. Cette correspondance des deux expressions est d'autant plus décisive que פותח תחילה se dit de celui qui récite le Schema, mais non de celui qui récite le Hallel qu'il soit majeur ou mineur. Il en est de même des passages parallèles, car même dans la Tossefta (*Sota*, VI, 3), où כסופר הפורס על שמע est remplacé par כבני אדם שקורין את שמע, on lit פותח תחלה [2].

Ainsi, פורס est synonyme de פותח תחילה. Ce résultat nous permettra de retrouver le véritable mode de récitation du Schema dans l'office public du matin. Il faut savoir, d'abord, que l'officiant récite toute la prière du commencement jusqu'à la fin, comme l'usage s'en est encore conservé aujourd'hui dans le rite sefardi, à l'opposé du rite aschkenazi, où l'officiant entame chaque morceau et se contente ensuite d'en annoncer à haute voix la fin, tandis que le morceau lui-même est « dit » par la communauté à voix haute

1. *Studien*, p. 7.
2. Voir plus loin, p. 197, la réunion des passages décisifs.

ou basse, suivant le cas. A l'époque talmudique, c'était l'officiant qui s'acquittait de l'office tout entier qu'on lui avait confié et la communauté se bornait à y participer. Cette participation pouvait s'effectuer de différentes manières :

1° La communauté, après chaque morceau, en entonne le premier mot ;

2° La communauté répète tout le morceau que l'officiant vient de réciter ;

3° L'officiant entonne un morceau et la communauté le répète, mais poursuit ensuite elle-même ;

4° L'officiant et la communauté alternent, c'est-à-dire que la récitation se fait par verset et répons.

Sur les modes 1 et 2, aucun doute n'existe. Le premier est celui de la récitation du Hallel quand l'officiant est un majeur; le second est celui de la récitation du Hallel par un mineur, cas dans lequel la communauté répète (le terme technique est encore aujourd'hui *nachsagen*) tout ce que dit l'officiant. Cette répétition est exprimée dans toutes les sources par עונין אחריו [1]. le mot initial l'est par ראשי פרקים (*Sota*, 30 *b*), דבר ראשון (j. *Sota*, 20 *c*), ענין ראשון (Tos. *Sota*, p. 303, l. 20). La Tossefta et le Yerouschalmi sont d'accord pour enseigner : Moïse disait אשירה et Israël répétait אשירה, Moïse disait עזי et Israël répétait עזי (il faut en effet, dans le Yerouschalmi, lire la deuxième fois עזי au lieu de אשירה). La baraïta du Talmud babylonien dit la même chose, car ראשי פרקים, « commencements des parties », ne peut pas signifier que les Israélites entonnaient d'un bout à l'autre le premier mot de tout le cantique, c'est-à-dire אשירה après chaque verset ; dans ce cas, il aurait fallu ראש et non ראשי, שירה et non פרקים.

Par suite d'une fausse interprétation de ראשי פרקים, qu'on a rapporté par erreur au premier mot de tout le cantique, le texte a été altéré ; un autre indice de cette altération est que Moïse aurait dit chaque fois, non pas un verset entier, mais un demi-verset. Si l'on efface les mots que nous allons mettre entre parenthèses, on obtient le texte primitif, qui s'accorde avec les deux autres : משה אמר אשירה לה׳ (והן אומרין אשירה לה׳ משה אמר) כי גאה גאה והן אומרים

1. Nous voulons dire les différentes versions du texte qui nous intéresse ici. Dans celui du *Sifré Deuter.*, 306, 132 *b*, et *Mechilta*, 19 *b* (Liber, 46-47), on peut comprendre semblablement que l'officiant lui-même dit d'abord ברוך ה׳ המבורך ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ou et dès lors, ועונין אחריו aurait ici aussi le sens de « répéter ». Ce qui confirmerait cette explication, c'est que le particulier est également tenu de dire ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד. Mais ce point est d'importance secondaire, car עונין אחריו peut désigner aussi la récitation de quelque chose de nouveau, d'un « amen » par exemple.

אשירה לה׳. La répétition de משה אמר et de והן אומרים reflète encore le texte original, dans lequel deux versets étaient cités pour illustrer les ראשי פרקים. Il faut donc, conformément aux deux autres textes, compléter ainsi le nôtre : משה אמר עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה והם אומרים עזי וזמרת יה. Les trois textes veulent dire que les Israélites au bord de la Mer Rouge ont répété le premier hémistiche, comme dans la récitation du Hallel par le majeur. Il pouvait en être ainsi, car un majeur est qualifié pour réciter le Hallel à la place de la communauté [1], tandis qu'un mineur n'a pas cette faculté. Si donc l'officiant est un mineur, la communauté est obligée de redire elle-même ce qui lui a été récité. C'est là le second mode de récitation, qui est exprimé dans les trois textes avec une clarté qui ne laisse place à aucune méprise [2] et qui prouve ainsi indirectement que le premier mode doit être compris de la manière que nous avons expliqué.

Le troisième terme de comparaison est le Schema. La Mischna dit brièvement au nom de R. Nehémia : Les Israélites ont chanté le cantique au bord de la Mer Rouge comme le Schema, non comme le Hallel. Celui-ci ayant retenu les deux premiers modes de récitation, il ne nous reste, pour le Schema, que le troisième et le quatrième : il n'y en a pas d'autres. Il n'est pas difficile de choisir, si l'on confronte les cinq versions du passage en question :

I

b. *Sota*, 30 *b* :

רבי נחמיה אומר כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו.

Sota, v, 5 :

ר׳ נחמיה אומר כקוראים את שמע היו קוראים ולא כקוראים את ההלל [3].

II

j. *Sota*, 20 *c*, l. 16 :

רבי נחמיה אמר... בקשו לומר שירה ושרת עליהן רוח הקודש... מה ת״ל לאמר רבי אבהו בשם ר׳ יוסי בר׳ ר׳ חנניה כהדין פסוק׳. משה אמר אשירה [לה׳ כי גאה גאה] והן עונין אחריו אשיר׳ ליי׳ כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים. משה אמר עזי וזמרת [יה] והן עונין אחריו עזי וזמרת יה [ויהי לי לישועה] [4].

1. גדול מוציא את הרבים ידי חובתן.

2. Babli : והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר ; Yerouschalmi : והן עונין ועונין אחריו על כל עינין ועינין ; Tossefta : אחריו על כל דבר ודבר.

3. Il est évident que c'est la baraïta qui a conservé l'opinion originale de R. Néhémia, dont le rédacteur de la Mischna s'est servi pour formuler sa règle, car elle reste fidèle au cadre de la controverse. Il arrive très souvent dans la Mischna que les enseignements ne sont fidèles que quant au contenu, mais non quant à la forme. C'est que le rédacteur de la Mischna a précisément remanié le fond que lui fournissait la tradition.

4. C'est ainsi qu'il faut compléter ou, en tout cas, comprendre le texte.

III	IV	V
T. *Sota*, p. 303, l. 21-25 :	*Mechilta*, éd. Hoffmann, p. 57 :	*Mechilta*, éd. Friedmann, p. 35 *a* :
ר׳ נחמיה אומר כבני אדם שקורין את שמע שנאמר ויאמרו לאמר מלמד שהיה משה פותח תחילה וישראל עונין אחריו וגומרין משה אומר אז ישיר משה וישראל אומרין אשירה לי״ר משה אמר עזי וזמרת יה וישראל אומרין זה אלי ואנוהו משה אומר י״י איש מלחמה וישראל אומרין י״י שמו [1].	ויאמרו לאמר ר׳ נחמיה אומר רוח הקודש שרת על ישראל ואמרו שירה כבני אדם שקורין את שמע אליעזר בן תדאי אומר משה פותח ואומר אשירה לה׳ וישראל עונין אחריו וגומרין עמו סוס ורוכבו רמה בים משה פותח ואומר עזי וזמרת וישראל עונין אחריו וגומרין עמו זה אלי ואנוהו, משה פותח ואומר ה׳ איש מלחמה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו ה׳ שמו [2].	ויאמרו לאמר רבי נחמיה אומר שרתה רוח הקדש על ישראל ואמרו שירה כבני אדם הקוראים את שמע רבי עקיבא אומר כבני אדם שהן קוראין את ההלל, ר׳ אליעזר בן תדאי אומר משה היה פותח תחלה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו, משה היה פותח ואומר אשירה לה׳ כי גאה גאה וישראל [עונין אחריו] וגומרין [עמו] סוס ורוכבו רמה בים. משה היה אומר עזי וזמרת יה וישראל

עונין אחריו [וגומרין עמו] ויהי לי לישועה, משה היה פותח י״י איש מלחמה וישראל עונין אחריו וגומרין עמו י״י שמו [3].

Il ressort indubitablement des versions II, IV et V que, dans la récitation du Schema, l'officiant entonnait un morceau et que la communauté répétait le morceau entonné, puis récitait la suite. Le terme qui désigne cette seconde partie est ועונין אחריו וגומרין, non ואומרין אחריו. La Tossefta a encore conservé l'expression correcte : שהיה משה פותח תחלה וישראל אומרין [l. עונין] אחריו וגומרין ; elle veut donc dire la même chose que les versions II, IV et V ; seulement la suite est inexacte et ce qui suffit à le montrer, c'est que les exemples qui illustrent ce mode de récitation commencent par אז ישיר משה, ce qui n'a aucun sens, tandis que les versions II,

1. La seconde partie de ce texte est entièrement corrompue, comme nous le montrerons plus loin.

2. R. Eliézer b. Taddaï explique l'opinion de R. Néhémie. La Mechilta éd. Friedmann a recueilli l'opinion de R. Akiba, d'où il semblerait résulter que R. Eliézer b. Taddaï aurait eu une opinion à lui, ce qui n'est pas.

3. Il faut ainsi corriger le texte. Friedmann ajoute à tort, après ועונין אחריו, le premier demi-verset qui est déjà compris dans ועונין אחריו, comme le montre la recension IV.

IV et V ont correctement אשירה לה׳ d'abord. Le désordre du texte de la Tossefta résulte également de la fin. En effet, tandis que, dans les deux premiers exemples, Moïse et les Israélites récitent alternativement un verset de part et d'autre, Moïse les versets 1 et 3, les Israélites les versets 2 et 4, ils ne récitent, dans le dernier exemple, qu'un demi-verset de chaque côté[1]. De plus, on dit simplement, dans chaque exemple, וישראל אומר, alors que d'après les mots d'introduction, on attendrait עונין אחריו וגומרין. Il est donc certain que le texte de la Tossefta est profondément corrompu. Ou bien les exemples n'y figuraient pas du tout primitivement, pas plus que dans la Mischna et la baraïta (I), ou bien il faut le corriger comme suit : משה אומר אשירה לה׳ [כי גאה גאה וישראל גומר סוס וגו׳] משה אומר עזי וזמרת יה וישראל גומר [ויהי לי לישועה], משה אומר זה אלי ואנוהו [וישראל גומר ויהי לי לישועה], משה אומר י״י איש מלחמה וישראל גומר י״י שמו. On voit qu'au lieu de וישראל אומר, il faut lire dans tous les cas וישראל גומר, tandis que les mots ועונין אחריו ont pu être omis par amour de la concision.

Ce texte corrompu de la Tossefta est l'unique argument en faveur de la récitation alternée du Schema par l'officiant et la communauté. Chose singulière, M. Elbogen[2], dans sa reconstruction, le considère comme primitif, quoiqu'il se contredise lui-même, nous l'avons montré, et ne représente ni le troisième, ni le quatrième mode de récitation à l'état pur. Immédiatement après cette reconstruction du texte, M. Elbogen a rencontré la vérité, mais il ne s'y est pas tenu. Même si la Tossefta était correcte, elle ne pourrait être opposée au témoignage unanime de trois autres sources, émanant — circonstance aggravante — l'une de l'école de R. Ismaël, l'autre de celle de R. Akiba, l'autre d'un docteur palestinien de la seconde moitié du IIIe siècle.

La conclusion de cet examen est que, par פורס על שמע, on entend le mode de récitation dans lequel l'officiant entonne morceau par morceau le Schema et les bénédictions qui l'encadrent, tandis que la communauté récite en entier chaque morceau entonné par l'officiant. Ce mode de récitation explique les mots de l'Écriture (Exode, xv, 1), ויאמרו לאמר, dont le second est superflu. R. Néhémie croit que l'esprit saint a reposé sur la communauté d'Israël, ce qui se manifesta en ce qu'elle ne se borna pas à répéter les paroles de Moïse, mais continua à réciter de son propre fond, accompagnée par Moïse. « Ils dirent » (ויאמרו), entendez : Moïse et Israël dirent

1. Voir d'ailleurs les variantes dans l'édition de Zuckermandel.
2. *Studien*, 7.

tout le cantique ; « en disant » (לאמר), entendez : Israël seul disait chaque fois un morceau, soit la deuxième partie de chaque verset, sans l'avoir entendu précédemment de la bouche de Moïse. Une récitation alternée par versets rendrait bien compte de לאמר, mais non de ויאמרו, qui veut dire « Moïse et Israël chantèrent ensemble ». Il en est ainsi de la récitation du Schema. L'officiant aussi bien que la communauté récite l'office tout entier ; l'une et l'autre partie s'acquittent donc complètement de leur devoir. La prière privée ne se distingue de la prière publique que par le mode de récitation. Ce mode peut être appelé פורס על שמע quand la dénomination est empruntée au rôle de l'officiant, ou par כבני אדם שקורין את שמע, quand on a en vue la communauté. La seconde expression désigne, en effet, la lecture du Schema en société[1]. La défense faite à l'officiant du Schema de dire « amen » après sa propre bénédiction[2] — sur laquelle Maïmonide[3], à la suite des Gueonim, s'est fondé pour admettre que, dans le cas de פורס על שמע l'officiant dit tout et la communauté « amen » seulement, — cette défense prouve que la communauté accompagnait en même temps chaque bénédiction d'un « amen ». C'est possible. Mais, même dans ce cas, on peut faire une différence entre la communauté qui récite avec l'officiant et celle qui, par ignorance, ne s'associe à lui que par un « amen »[4]. D'après M. Elbogen, פורס על שמע s'applique seulement au Schema proprement dit, d'après M. Liber[5] aux bénédictions seulement. Nous croyons pouvoir admettre que l'un et les autres étaient récités suivant le mode déterminé par nous. L'expression « comme les gens qui lisent le Schema » montre que le Schema est compris dans la règle. Cette expression ne serait pas de mise si l'on ne visait que les bénédictions, à l'exclusion du Schema.

Budapest.

L. Blau.

1. On ne peut nous opposer מאימתי קורין de M. *Berachot*, I, 1, car le pluriel exprime ici l'impersonnel ; de fait, dans la suite de la Mischna, on emploie le singulier.
2. j. *Berachot*, 9 *c*, l. 69 (Liber, p. 4).
3. Voir plus haut, p. 192.
4. V. *Rosch ha-Schana*, 34 *b*.
5. Tirage à part, p. 46–47.

R. ABRAHAM B. DAVID

ET R. ZERAHYA HA-LÉVI

On sait que R. Abraham ben David de Posquières et R. Zerahya ha-Lévi, les deux grands talmudistes et critiques de la seconde moitié du XIIe siècle, devinrent dans la dernière partie de leur vie ennemis acharnés, quoiqu'ils eussent, dans leur jeunesse, étudié ensemble sous le même maître. Une grande partie de leurs œuvres, et notamment de leurs écrits polémiques [1], a complètement disparu ou ne s'est conservée que dans des manuscrits isolés et restés inédits. Aussi, quoique ces deux savants aient été étudiés à fond d'après leurs ouvrages imprimés [2], il est possible, en recourant aux sources manuscrites, d'enrichir considérablement ce que nous savons de leur activité littéraire et de leurs rapports réciproques.

1. La partie imprimée de la critique du *Maor* par R. Abraham est examinée plus loin. De R. Zerahya il reste sa critique du Commentaire de *Kinnim* et du בעלי הנפש. D'après Sambari (Neubauer, *Med. Jew. Chron.*, I, 124) et Gross (*R. Abraham b. David*, p. 42, n. 2), cette dernière critique est identique avec le סלע המחלקות cité par R. Zerahya lui-même ; d'après Reifmann (*loco citando*, p. 6), elle n'en formait qu'une partie. Dans le Catalogue de mss. jérusalémites de Badhab (פרדס התורה והחכמה, Jérusalem, 1895), le n° 167 est désigné comme un ms. du סלע המחלקות, sans aucune indication sur l'étendue et le contenu. Reifmann, Gross, Michael, etc., écrivent constamment המחלוקת au lieu de המחלקות (d'après I Sam., XXIII, 25), ainsi que R. Zerahya lui-même intitule l'ouvrage dans son poème (Reifmann, *l. c.*, p. 13).

2. Sur R. Abraham, v. surtout l'excellent travail de Gross, *R. Abraham b. David aus Posquières* (tirage à part de la *M.G.W.J.*, 1873-1874 ; 82 p.) et sa *Gallia Judaica*, p. 447, *s. v.* ; de plus : Michael, *Or ha-Chajim*, p. 23-29 ; Renan (et Neubauer), *Les Rabbins français*, p. 518-520 ; Reifmann, המגיד, VI, nos 47-48, et בית תלמוד, IV, 380-382 ; Ginzberg, *Jew. Enc.*, *s. v.* — Sur R. Zerahya, v. Reifmann, תולדות רבנו זרחיה הלוי (Prague, 1853) ; Michael, *op. cit.*, 367-370 ; Renan, *op. cit.*, 512-514, 551, 555.

Deux manuscrits du « Jewish Theological Seminary of America[1] » complètent heureusement nos connaissances, aussi méritent-ils d'être examinés en détail. Ils contiennent la Critique du *Maor* par R. Abraham et une correspondance échangée entre les deux adversaires.

I

Les השגות הראב"ד ז"ל על בעל המאור זלה"ה שהשיג על הריא"ף ז"ל — tel est le titre de l'un des manuscrits — ont été copiées sur un texte malheureusement très incomplet et peu clair ; on le voit par les fréquentes indications du copiste[2], ainsi que par les nombreuses demi-lignes laissées en blanc, sans préjudice de morceaux plus considérables. Le manuscrit, d'une écriture rabbinique orientale, a été écrit au XIVe ou au XVe siècle ; il contient 152 feuillets de 23 lignes chacun et porte sur les traités suivants : *Berachot* (f° 1 *a*), *Taanit* (11 *a*), *Haguiga* (11 *b*), *Meguilla* (13 *a*), *Béça* (appelé dans le ms. *Yom-Tob*, 14 *b*), *Yoma* (25 *a*), *Rosch ha-Schana* (25 *a*), *Soucca* (35 *a*), *Pesahim* (44 *a*), *Eroubin* (71 *a*), *Baba Mecia* (85 *a*), *Baba Batra* (91 *b*), *Sanhedrin* (108 *a*), *Aboda Zara* (114 *b*), *Schebouot* (117 *a*), *Ketoubot* (123 *a*), *Kiddouschin* (133 *a*), *Guittin* (136 *b*), *Yebamot* (143 *b*). Le copiste note lui-même qu'il manque le commencement de *Berachot, Eroubin* et *Baba Mecia,* ainsi que la fin de *Pesahim* et de *Yebamot*. Mais, de plus, on constate des lacunes assez considérables là même où ces remarques manquent ; par exemple, il n'y a pas de gloses sur le deuxième et le troisième chapitres de *Sanhedrin,* alors qu'elles sont citées dans le *Séfer ha-Teroumot*[3]. Celles de *Berachot* et du séder *Moëd* tout entier, à l'exception d'*Eroubin* et de *Yoma* (une seule glose), sont imprimées, avec un ordre un peu différent, dans le *Temim Déim,* nos 240-248[4]. Cette édition, où il manque d'ailleurs souvent des morceaux[5], complète

1. Ces manuscrits, qui figuraient dans le Catalogue Schwager (de Husiatyn), II, nos 212-213, furent achetés par M. Mayer Sulzberger et offerts, il y a cinq ans, à la bibliothèque de cet établissement comme partie d'une magnifique donation de 500 manuscrits et 8,000 imprimés environ.

2. Il note alors : כאן חסר, quelquefois il ajoute דף אחד.

3. Cf. plus loin, p. 202, n. 5. — R. Yomtob b. Abraham de Séville a fait entrer un assez long fragment des השגות dans son commentaire de *Baba Mecia*, à la suite du chap. VIII ; un des morceaux qui s'y trouvent manque dans le ms.

4. L'ordre y est le suivant : *Berachot*, *Soucca*, *Béça, Meguilla*, *Haguiga*, *Pesahim*, *Moëd Katan*, *Rosch ha-Schana*, *Taanit*.

5. Ainsi il y manque, pour *Rosch ha-Schana*, la plupart des gloses du ms.

le début de *Berachot* et la fin de *Pesahim*, qui ne figurent pas dans le manuscrit. Elle contient aussi une glose unique sur *Moëd Katan*, qui n'en a aucune dans le manuscrit. Un manuscrit d'Oxford (Catalogue Neubauer, n° 2357) renferme les gloses sur *Guittin, Yebamot, Ketoubot, Baba Kamma, Baba Mecia, Baba Batra, Sanhedrin* et *Maccot*, ce qui permet de compléter dans notre manuscrit la fin de *Yebamot*, le commencement de *Baba Mecia* ainsi que *Baba Kamma* et *Maccot*. Malgré tout, la critique de R. Abraham ne s'est pas conservée intégralement, car le *Kaftor va-Férah*[1] en cite des gloses sur *Houllin* et *Sabbat*. Une troisième citation dans le même livre, sur *Pesahim*[2], se retrouve textuellement dans le manuscrit (65 *a*). Le titre donné ici à l'ouvrage est כתוב שם. Sous le même titre on connaît une citation non littérale dans le commentaire de Manoah sur Maïmonide[3] et, dans le *Séfer ha-Teroumot* de R. Samuel b. Isaac ha-Sardi, plus de dix citations littérales[4], dont une partie porte, d'ailleurs, sur des passages qui manquent dans le manuscrit[5]. Mais comme plusieurs se retrouvent textuellement dans notre manuscrit[6], on ne peut douter que, comme l'avaient déjà conjecturé Edelmann[7] et Berliner[8], l'ouvrage כתוב שם ne soit identique avec nos השגות. Le titre vient de ce que les passages critiqués du *Maor* étaient toujours introduits par les mots כתוב שם. Les doutes de Reifmann[9] sur la lecture de ce titre sont donc levés.

Si nous avons ainsi rayé un ouvrage de la liste des œuvres de R. Abraham, nous sommes en mesure, par contre, d'y ajouter les

1. Ed. Luncz (Jérusalem, 1897), p. 20 et 782 ; la seconde citation se rapporte au chap. II de *Sabbat*.

2. *Ibid.*, p. 316.

3. Ed. Constantinople, 1728, p. 23 en bas ; la citation se rapporte au chap. X de *Pesahim*.

4. Je cite d'après l'édition de Venise 1643, avec le commentaire גדולי תרומה de Figo.

5. XXXIII, IV, 2 (144 *a*) se rapporte à la fin de *Yebamot* ; XLII, I, 3 et 11 (177 *b* et 180 *a*), au chap. III de *Sanhedrin* ; XLIII, I, 8 (186 *a*) à *Baba Kamma*.

6. XXXV, II, 1 (157 *a*) = ms. 107 ; XLII, IV, 1 (181 *b*) = ms. 107 *b* ; XLV, I, 23 (210 *a*) = ms. 114 *b* ; XLVI, V, 3 (262 *a*) = ms. 86 *b*. D'autres passages (p. ex. XLI, II, 1 ; IV, 3 ; LVIII, I, 6, f°s 275 *a*, 277 *b*, 363 *b*) n'ont pas été collationnés par moi. Dans XLI, IV, 5 (278 *a*), il y a une citation sans indication de titre. Une autre dans LV, III, 1 (328 *a*), évidemment empruntée aux השגות sur *Baba Kamma*, est accompagnée du titre ספר ההגהות, qui désigne généralement les gloses sur Maïmonide (v. Michael, *l. c.*) ; c'est certainement une confusion. Je n'ai pas tenu compte des citations d'autres auteurs qui utilisent les השגות, p. ex. la *Schitta* sur *Baba Mecia*.

7. Introduction au *Kaftor va-Férah*.

8. Additions à Michael, p. 611.

9. *Bét Talmoud*, IV, 381.

titres de deux ouvrages presque entièrement négligés jusqu'ici[1]. Les citations d'écrits de R. Abraham lui-même nous fournissent, sur son activité littéraire, de précieux renseignements que nous allons grouper[2].

Il cite nommément plusieurs ouvrages de codification. Il mentionne souvent[3] ses *Halachot,* où il a exposé son opinion sur le passage talmudique en question. Une fois, il dit qu'il a développé le même point que R. Zerahya trente ans auparavant dans ses *Halachot* (122 *a*). S'il s'agit là d'un code étendu — il est vrai que l'existence en est généralement niée[4], — il pourrait avoir en vue les *Halachot* sur différentes questions, qui sont citées ailleurs et en partie éditées[5].

Mais nous savons que ce n'était pas le cas de celles de loulab, qu'il mentionne une fois[6]. Ce dernier opuscule nous est, en effet, connu maintenant par le *Maguen Abot* de Meïri, ouvrage qui était complètement ignoré jusqu'à présent et que Last vient d'éditer d'après un manuscrit unique appartenant à M. Gaster[7]. Meïri y a recueilli en partie les *Hilchot Loulab* de R. Abraham b. David avec une critique de Nahmanide, qu'on ne connaissait pas davantage[8]. Nous apprenons ainsi qu'elles formaient un ouvrage indépendant[9] et qu'elles furent composées à Carcassonne. Les renseignements fournis à ce propos par Meïri constituent une addition

1. Je remarque à cette occasion que le commentaire de R. Abraham sur la Mechilta, que R. Salomon b. Adret cite sur *Baba Kamma*, 3 *a* (cf. *Mechilta*, éd. Friedmann, 123 *a*, n° 16), et celui du *Sifrê*, largement utilisé par Souleiman ibn Ohna (et d'après lui par Moïse Lichtenstein dans son זרע אברהם et par David Pardo dans son ספרי דבי רב), ainsi que par Abraham ibn Boukrat dans le ספר זכרון (cf. Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, IX, 22-23 ; Berliner, *H. B.*, XI, 75), sont toujours laissés de côté dans l'énumération de ses ouvrages. Les rapports entre ses commentaires du Sifra et du Sifrê — sur la première édition de celui-ci, Constantinople 1523 (?), v. Freimann, *Z.f.H.B.*, X, 49 — et ceux de R. Hillel auraient besoin d'être tirés au clair.

2. Plusieurs des indications qui suivent ont déjà été données par Gross d'après le *Temim Déim* ; nous les répétons ici pour être complet.

3. Notamment sur *Berachot* et *Yebamot*.

4. Gross, *Gallia*, p. 448.

5. *Ibid.*, p. 449.

6. Ms. 42 *a* : בחבורי בהלכות לולב.

7. Londres, 1909. Voir la note additionnelle à la fin du présent article. — Méïri cite très fréquemment R. Abraham ; il mentionne ses gloses sur Maïmonide et sur le *Maor*.

8. P. 103 : קונדריס לרב הגדול ר' משה בר' נחמן ז"ל שהאריך בו על מה שכתב הרב הגדול ר' אברהם בר' דוד ז"ל בהלכות לולב.

9. Elles concordent en général avec *Temim Déim*, n°s 227-233 ; ces paragraphes appartiennent donc aux *Hilchot Loulab*, et non aux *Hassagot* contre Alfasi, comme le dit le titre.

importante à la biographie de R. Abraham [1]. Ils nous apprennent que celui-ci était originaire de Narbonne, point qui était douteux jusqu'ici. Ils complètent aussi ce que nous savions de son émigration (momentanée) de Posquières. Le *Schébet Yehouda* rapporte qu'Elzéar, seigneur de Posquières, le fit emprisonner en 1172. Grâce à Meïri, nous savons qu'il n'alla pas directement à Carcassonne pour se plaindre auprès de Roger II, le suzerain de Posquières [2], mais qu'il se rendit d'abord à Narbonne et ne se retira à Carcassonne que sur l'invitation de la communauté de cette ville. Il composa donc les *Hilchot Loulab* en 1172 ou 1173. La démarche de la communauté de Carcassonne est une nouvelle preuve de la grande considération dont jouissait R. Abraham b. David. Il est fort singulier que קרית יערים soit identifié avec Posquières et non, comme partout ailleurs, avec Nîmes, où notre rabbin séjourna d'ailleurs aussi quelque temps [3].

Dans le manuscrit que nous étudions, R. Abraham parle d'un *Séfer ha-Miçvot* [4], qu'il composa pour le pieux R. Ascher b. Saül [5] et pour l'excellent R. Abraham b. Joseph, lequel émigra en Palestine et y mourut. Mais cet ouvrage est certainement identique avec le traité sur les préceptes usités de nos jours en Palestine, qu'il cite une fois [6]. Dans ce passage, il est vrai, il dit seulement qu'il composa ce travail pour R. Ascher, mais c'est qu'il a sans doute

1. *Ibid.* : הלכות לולב וארבעת מינים שחברם הרב ז"ל בצאתו מקרית יערים היא עיר פושקייריש בסבת מלחמות אחד השרים אשר נלחם עם השר שלו והלך לו הרב משם לנרבונא עיר מולדתו ושם יצאו לקראתו נכבדי קרקשונה העיר קברות אבותי להתחנן לו ולבקש מלפניו לבא בגבולם לשכון כבודו בארצם ונעתר להם וידו שם ימים בבית אחד מזקינינו הנכבדים אשר היו (היה) שם אחד העם אשר שמו בקרבי החכם הנכבד ר' מנחם בר יצחק ובביתו חבר הרב הלכות לולב אלו.

2. Gross, *R. Abraham*, p. 10 ; *Gallia Judaica*, p. 447.

3. Gross, *Gallia*, p. 395 ; cf. plus loin, p. 206, n. 1.

4. F° 114 *b* : וכבר פרשתי בספר המצות שחברתי לותיק ר' אשר בר שאול ולטוב ולישר ר' אברהם בר יוסף נ"ע שהלך לא"ר.

5. Ce R. Ascher ne peut être l'auteur du ס' המנהגות, car celui-ci n'écrivit qu'après 1205 ; cf. Gross, *Gallia Judaica*, p. 281 ; *Schechter*, dans *J.Q.R.*, V, 18 et suiv., 350.

6. F° 89 *a* : כבר כתבתי זה כמה שנים בחבור המצות הנוהגות עתה בארץ לותיק כר' אשר בן שאול כאשר הייתי בנרבונא. Reifmann a trouvé ce passage, avec la variante כאשר הייתי אצלו, dans les חידושי ריטב"א (cf. plus haut, p. 200, n. 2) et en a tenu compte pour la liste des ouvrages de R. Abraham dans המגיד, *l. c.*, mais sans indiquer la source, ce qu'il a fait dans le בית תלמוד, *l. c.* Mais la citation resta inaperçue. Seul Drachmann, qui suit en tout Reifmann, la donne (*loco citando*, p. XII). Reifmann cite encore sans référence מכתב על התפלין לר' שמואל הכהן ; quelle est sa source ? R. Abraham n'est pas l'auteur des ראשי פרקי סודות בקבלה (Drachmann, *l. c.* : יסודות), comme l'a prouvé Gross, *R. Abraham b. David*, p. 74, n. 2.

omis, pour plus de brièveté, le nom de R. Abraham, que son voyage en Palestine rendait particulièrement intéressé à la question. Il nomme à plusieurs reprises le *Séfer issour ve-hetter*, écrit à l'intention de R. Meschoullam [1]. Son *Baalê ha-Néfesch* est désigné comme son « bel ouvrage [2] ». De la *Derascha* pour Rosch ha-Schana, également citée (132 *b*), Neubauer signale, à la Bodléienne, un manuscrit (n° 1924[4], f°s 131-142), dont Michael doute s'il est complet [3].

R. Abraham a souvent l'occasion de renvoyer à ses commentaires, qui portaient, d'après Hasdaï Crescas, sur tout le Talmud, mais qui sont perdus, à part celui de *Baba Kamma* [4], un petit fragment de celui de *Schebouot* [5] et les extraits recueillis dans la *Schitta Mekoubbécet* de R. Beçalel Aschkenazi ou ailleurs. Gross [6] et Michael [7], se complétant mutuellement, ont dressé des listes des traités (au nombre de vingt-trois) sur lesquels ses commentaires sont cités. Notre manuscrit permet d'y ajouter *Rosch ha-Schana* [8].

1. F° 52 *b* : כבר סיינו ... דכל איסורים שבתורה בין במינו בין שלא במינו בנ"ט מסתמות הרבה ומסוגיות התלמוד בחבורי אסור והיתר שחברנו. F° 67 *a* : דקדקתי אני אחריו (הרי"ם) בחבור אסור והיתר שחברתי לפני הרב ר' משולם ז"ל והם דברים של טעם. — C'est sans doute au même ouvrage que se rapporte ce passage (f° 68 *a*) : אני הוא שכתבתי זה לפני הרב ר' משולם ומראיות המאירות ; cf. aussi f° 61 *a*. — L'identité de cet écrit avec le כ' איסור משהו, conjecturée par Reifmann et Michael, a été démontrée par Gross, p. 34 ; Drachmann, p. XVI, continue à les citer comme deux ouvrages distincts. Il est singulier que R. Meschoullam ait écrit un ouvrage intitulé de la même manière, que R. Abraham combattit à l'occasion. Ibn Adret cite, sur *Houllin*, VII, outre de longs extraits du איסור משהו de R. Abraham, celui de R. Meschoullam sur f° 93 ; voir *s. v.* ולקדרה : וה"ר משולם כתב באיסור משהו... ותפס עליו הראב'ד ז"ל, et précédemment, *s. v.* מיהו : וכ"כ הרב רבינו משולם באיסור משהו שלו והראב"ד ז"ל כתב. Deux autres citations du תורת הבית הארוך sont mentionnées par A. Cohn, dans *M. G. W. J.*, XXI, 424, et Gross, p. 34, n. 1, conteste à tort l'existence de l'ouvrage. Wertheimer, לשון חסידים, p. 40 *b*, désigne par erreur R. Meschoullam b. Kalonymos comme l'auteur.

2. F° 132 *b* : חבור יפה לי.

3. *Op. cit.*, p. 29. Michael cite à ce propos un autre manuscrit en sa possession, qui ne figure ni dans le Catalogue אוצרות חיים, ni dans celui de Neubauer. — Sur les דרשות, v. Gross, p. 31, 33, qui en cite sur Pâque (ajouter *Orhot Hayyim*, 81 *a*) et *Rosch ha-Schana*. Pour la דרשה sur יו"כ mentionnée dans le ms. de Rossi, 166 (Zunz, *Ges. Schr.*, III, 6) et Oxford 2343 (*Letterbode*, II, 177), v. Gross, dans *Monatsschrift*, XXVIII, 424.

4. Ms. British Museum 414 (Catalogue Margoliouth, II).

5. Deux feuillets dans le ms. Oxf. 456 [5].

6. *Op. cit.*, p. 29-30.

7. *Op. cit.*, p. 27-28.

8. Nous savons maintenant qu'il a commenté *Berachot* (M. J.-M. Toledano de Tibériade le possédait en manuscrit), *Sabbat*, *Eroubin*, *Pesahim*, *Béça*, *Moëd Katan* (v. aussi *J. Q. R.*, IV, 627), *Taanit*, *Rosch ha-Schana*, *Soucca*, *Yebamot*, *Ketoubot*, *Kiddouschin*, *Guittin*, *Nedarim*, *Baba Kamma*, *Baba Mecia*, *Baba Batra*, *Maccot*, *Sanhedrin*, *Aboda Zara*, *Schebouot*, *Edouyot*, *Houllin*, *Kinnim*.

Il nous fournit une fois une précieuse indication, en disant que le commentaire de *Ketoubot* a été composé quarante ans auparavant (133 *a*). Ailleurs, l'auteur remarque qu'il a écrit depuis trente-cinq ans la même chose que R. Zerahya (151 *a*), ce qui se rapporte peut-être au commentaire de *Yebamot*.

De ses ouvrages critiques, il mentionne sa polémique avec R. Joseph ibn Plat [1], qui est peu connue, et ses gloses sur Alfasi, qu'il cite fréquemment et sous différents titres [2]. Il observe en passant qu'il a écrit la même chose que R. Zerahya trois ans auparavant (131 *b*) et se réfère par là à ses gloses sur Alfasi (dans le *Temim Déim*), qui concordent effectivement, sur ce point, avec le *Maor*. Ces gloses ont donc été composées trois ans avant celles contre R. Zerahya.

R. Abraham cite encore une consultation adressée à Barcelone [3]. Pour quelques citations le titre manque. Il mentionne des ouvrages à propos de אפיתיקי (148 *a* : כבר חברתי על זה חבור יפה) et de חזקה (148 *b*). Enfin, il parle de notes qu'il écrivit pendant sa jeunesse alors qu'il était encore élève [4].

On peut supposer que R. Abraham composa sa critique du *Maor* sur *Moëd* pendant les dernières années de la vie de R. Zerahya, et sur *Naschim* et *Nezikin* après la mort de celui-ci, c'est-à-dire vers 1186-1187. Nous obtenons donc les dates suivantes pour la chronologie de ses ouvrages : vers 1147, il écrivit son commentaire de *Ketoubot*, celui de *Yebamot* peut-être en 1152, en 1157 des *Halachot*. Celles-ci sont sans doute postérieures au traité sur les pré-

1. חבור המחלוקת שהיה בינינו ובין הרב ר׳ יוסף אבן פלאת ז״ל. Seul Reifmann dans המגיד et, d'après lui, Drachmann, p. VIII, mentionnent les השגות על ר׳ יוסף בן פלאט, peut-être sur la foi de *Temim Déim*, n° 23, où R. Abraham cite בתשובות שהשבנו על החכם אבן פלאת ז״ל. Reifmann peut avoir en vue aussi la consultation insérée par Aboudraham dans son Introduction. La première consultation se trouve dans un recueil manuscrit de notre Bibliothèque, dont il sera question plus loin (p. 221, n. 1) et où elle fait partie du *Temim Déim*, n° 12, et est suivie sans interruption des n°s 13 et 19-23. Dans le n° 19, R. Abraham mentionne son séjour à Nîmes (נימשי, à ajouter dans Gross, p. 8). Sur Ibn Plat, v. surtout Epstein, dans *M. G. W. J.*, XLIV, 289 et suiv., où, d'après Carmoly, המגיד, 1861. p. 175 ; Auerbach, אשכול, I, p. x, les passages suivants doivent être ajoutés : *Orhot Hayyim*, I, 44 *d*, § 72 (= Consultations d'Ibn Adret I, 18 = Abudraham), 71 *d*, § 43, II, 409, 481 ; R. Yerouham, אדם, XV, 5, f° 138 *c*, éd. Venise, 1553 (= *Temim Déim*, 7), מישרים, XVI, *i. f.*, f° 76 *c* ; Consultations du מהרי״ל, 18. Dans שו״ת ריב״ש החדשות, 9, p. 15, il est nommé נין פלאטו !

2. השגות (139 *b*), השגותי (131 *b*), השגותינו (132 *b*), דברי ההשגות (132 *a*), חבור ההשגות (131 *b*), חבור השגותי (137 *a*) et חבורינו על דברי הרב ז״ל (130 *b*).

3. F° 145 *b* : וכן פסקנו דין ברצלונא . . . זה כמה ימים.

4. F° 15 *b* : והדומה להם כבר נמצאו בבלואי סחבות הזכרונות אשר כתבנו בנעורינו מפי מלמדינו ולא נתחוורו.

ceptes usités en Palestine, composé pendant son séjour à Narbonne [1], c'est-à-dire probablement pendant qu'il était l'élève de son beau-père. Le *S. Issour ve-hetter*, écrit à Lunel, appartient également à cette première période. Nous pourrions admettre que le commentaire du Talmud est l'ouvrage qui fut commencé le premier et que l'auteur, pendant qu'il y travaillait, composa ses traités de codification. Les écrits critiques sont les derniers. La critique d'Alfasi date approximativement de 1184, celle de Zerahya de 1186-1187 et on sait que celle de Maïmonide est postérieure à 1193 [2].

Les citations des ouvrages d'autres auteurs sont beaucoup moins importantes. R. Abraham utilise rarement le Talmud de Jérusalem, à l'occasion la Tossefta et le Sifrê. Les auteurs cités, à part Alfasi, dont il connaît aussi des consultations, et R. Zerahya, sont les suivants : R. Abraham b. Hiyya, son beau-père R. Abraham b. Isaac, qu'il appelle toujours אדני הרב ז"ל, sans jamais le nommer, R. Ahaï (*Scheeltot*), R. Efraïm, R. Haï, dont il cite le commentaire particulièrement sur *Berachot*, R. Hananel, R. Juda b. Barzillaï Barceloni, Joseph b. Gorion [3], R. Joseph ha-Lévi (ibn Migasch), R. Isaac b. Baruch, R. Isaac ibn Gayyat, R. Isaac b. Ruben, Kallir (הפייט הקליר), R. Nissim, R. Samuel ha-Lévi (ha-Naguid), R. Scherira, R. Simon קיירא, auteur des *Halachot Guedolot* [4], et le *Kozari* [5]. Raschi et R. Tam sont désignés sous la dénomination de הצרפתי ou הרב הצרפתי et leurs explications trouvent rarement grâce aux yeux de notre critique [6], qui ne ménage pas, en général, les rabbins de la France septentrionale. « Leurs explications, dit-il, sont sujettes à cau-

1. F° 14 *a*, l'auteur mentionne un usage de Narbonne : נהגו בנרבונא לקרותה (המגלה) מבעוד יום של י"ג לאנוסים ולבחורות שלא להתענות משחשיכה יותר מדאי.

2. Cf. Gross, p. 44.

3. F° 27 *a* : זה הפשט בידינו הוא אבל אינו מסכים עם ספר יוסף ן' גוריון שכתב שהרגו אלכסנדרוס לדריוש בן אסתר ובמותו בטל מלכותו.

4. Une seule fois nommément (18 *b*), ailleurs בעל הלכות.

5. F° 29 *b* : והדרך הזה פירש בו בעל הספר כוזרי אלא שלא עלו דבריו כהוגן ; v. aussi plus loin. Gross, *l. c.*, considère qu'il est possible que R. Abraham ait connu le Kozari. Cassel, *Das Buch Cusari*, 2e éd., p. 118, suppose qu'il l'a utilisé d'une manière anonyme. Il a été démontré qu'il connaissait aussi les מוסרי הפילוסופים (*Z.f.H B.*, X, 95).

6. P. ex. 33 *b* : ולא כדברי הצרפתי ; 26 *b*, 43 *a* : של צרפתי הוא זה ואינו נכון (Brüll, *Jahrbücher*, V, 196, remarque que ce passage se rapporte à R. Tam) ; 82 *a* : וגם אין לזה ריח ... והצרפתי פי' ; 13 *b* : ובחיי ראשי זה הטעם טוב ויפה מטעם הצרפתי ; par contre 103 *b* : וטוב הוא הטעם שפירש הרב הצרפתי ז"ל. Cf. aussi p. 9, n. 9 et la note préliminaire qui, omise dans *Temim Déim*, n° 3, se trouve dans le Commentaire d'Isaac b. Abraham sur Alfasi (*Houllin* ; v. *R. E. J.*, LVIII, 302) et, comme me l'apprend M. Ginzberg, dans les Novelles de Nahmanide, *ad loc.* (מזבח כפרה, Livourne, 1810, f° 86 *c*).

tion. [1] » Il s'explique sans ambages sur son attitude vis-à-vis de la science non talmudique. « Nous n'avons rien à apprendre de ceux qui ne sont pas talmudistes parce qu'ils interprètent à faux la loi religieuse. Aussi R. Isaac b. Baruch, qui était également versé dans la science de la tradition et dans l'autre, a-t-il renversé leurs propos [2]. » Un peu plus loin, il nomme encore R. Isaac et lui adresse le même éloge en même temps qu'il exprime son antipathie pour la langue arabe [3]. En revanche, il tient en haute estime les connaissances astronomiques des talmudistes, surtout de R. Eliézer [4] et de R. Josué. A plusieurs reprises aussi, il blâme sévèrement Ibn Gayyat [5]. Seuls, Alfasi [6] et les Gueonim sont à l'abri de la contradiction de l'impitoyable critique. Il dit de ceux-ci : « Nous n'avons le droit de discuter avec eux qu'en cas de difficulté évidente, autant dire jamais [7]. » Quand il se voit obligé, néanmoins, de rejeter leurs explications, il le fait en termes respectueux [8].

Ainsi qu'on doit s'y attendre, la Critique nous fournit des renseignements particulièrement intéressants sur les rapports entre le rude assaillant et son adversaire. On savait déjà par les gloses imprimées dans le *Temim Déim* qu'il attaquait son ancien condisciple avec une grande vivacité, mais c'est seulement notre manuscrit qui nous apprend avec quelle virulence passionnée il écrivit cette critique. Il nous montre que le ton en a été affaibli dans l'édition et

1. F° 40 *a* : פירושי הצרפתים צריכין תיקונים ותיקוני תיקונים. Cf. 5 *a* : וכל מה שטרח זה לפרש וטרחו הצרפתים החדשים... לא עלתה להם ומה נעשה לחכמי צרפת שהן תוקעין את עצמן לדבר השמועה כהוגן הלכה ; 35 *a* : והצרפתים... טועים הם. Cf. Gross, p. 31, n. 5.

2. F° 29 *b* : אחר הדברים האלה ואחר הגליון כולו הזה והריח אשר הריח מן הכוזרי ומחבורי ר' אברהם בר חייא הספרדי כי הם פירשו ע"ז הדרך עצמו והוא מתיעטר בעדים שאינו שלו אין לנו ללמד מדברי מי שאינו מאנשי התלמוד לפי שהם מסבבים פני הלכה ודברים כאשר לא כן. וכבר שמענו כי הנשיא ר' יצחק בר ברוך ז"ל שהיה בקי בזו החכמה והיה בקי בהלכה שיבר את דבריהם ויישר כחו ששבר.

3. F° 31 *a* : ר' יצחק בר ברוך ששבר דברי החוזים הלועזים... זהו פשוטן של דברי ר' נחמן בלשון עברי ולא בלשון אחר ועומק שפה.

4. F° 32 *a* : ואיה כל אותם דברים המופלאים השנויים בברייתא דר' אליעזר חלון כלנה וחלון תעלומה וחלון נעמן ושאר דברים נפלאים וכלן אמרן לפני רבן יוחנן בן זכאי. V. *Pirké*, ch. 7.

5. F° 32 *b* : ומה שכתב הרב אבן גיאת ז"ל בין בפרט לא הסכים להלכה ; 61 *b* : הרב אבן גיאת ז"ל כתב בזה דברים מבולבלין ; cf. 47 *b*.

6. F° 13 *b* : הפוגם דבריו הוא הפגום ; 39 *b* : לולי שאני סומך על דברי הרב ז"ל אפי' על ימין שהוא שמאל.

7. F° 111 *b* : טואין לנו עתה לחלוק על דברי הגאונים ז"ל מראיית דעתנו לפי' הענין בדרך אחרת כדי שישתנה הדין מדברי הגאון ז"ל אם לא בקושיא מפורסמת וזהו דבר שלא נמצא (cité par R. Ascher, *Sanhedrin*, IV, § 6, voir Schoir, החלוץ, V, 40 ; Gross, p. 61, n. 4).

8. F° 100 *b* (à propos de Haï) ... כבוד הגאון ז"ל יהא מונח במקומו אבל.

que les expressions trop vives y ont été omises [1]. Les reproches et les griefs dirigés contre R. Zerahya sont d'une grande variété. Souvent il a recours à des jeux de mots faciles sur le titre de l'ouvrage de son adversaire [2]; à maintes reprises il l'accuse de l'avoir plagié [3] ou d'avoir copié — les termes hébreux sont plus expressifs — d'autres auteurs [4]. Les injures ne sont pas rares et R. Zerahya se voit traité de fou, d'inintelligent et autres aménités [5]. On lui reproche son mépris des maîtres [6], son arrogance présomptueuse [7] et son désordre [8]; toutes ses explications sont qualifiées de malheureuses [9], dans le détail elles sont erronées [10], fausses [11] et sans valeur [12]. Ces exemples, qu'il serait facile de multiplier [13], suffisent à caractériser le ton amer qui règne dans cette polémique. Mentionnons encore une observation particulièrement haineuse, qui, indépendamment des critiques acerbes qu'elle contient, nous offre un renseignement intéressant en lui-même et digne de retenir notre attention. Dans le *Maor* sur *Rosch ha-Schana*, v, R. Zerahya parle de modifications apportées dans les usages liturgiques et

1. Quelques exemples. Au lieu de על זה נאמר כסיל בחשך ילך, l'édition porte (70 *a*) : אין בדבריו כלום; au lieu de תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק, elle a seulement (71 *a*) : זה אינו כלום; de même כמו ממשש באפילה הוא devient (76 *d*) כל דבריו הבל, et זה כמשקר est changé (76 *a*) en זה ואין נוגה לו. V. aussi plus bas, n. 5.

2. P. ex. 2 *b* : זה המאור אינו מאיר; ailleurs (7 *b*), il introduit une glose par les mots תואנה ועורין ומי שקרא לו מאור לא ראה אור מימיו; v. aussi 17 *a* : זהו שלא נקרא שמו מאיר כי אם מחשיך.

3. F° 22 *b* : וכל תחבולותיו ואריכות לשונו... כי חשב בעיניו לחדש חדוש גדול והוא מן הבלאות שלנו... וקורי עכביש יארוג כי הכל הבל ואין בו מועיל; f° 17 *a* : כל מילתה דידי הוא; 68 *a* : אני הוא שכתבתי זה; 61 *a* : גנוב סתם דבריו כגנב שלא תתפרסם גנבתו כי הכל מועתק; 82 *a* : הוא מאתי ומשלי גנבו.

4. F° 5 *b* : מה שכתב זה הוא מועתק מפי' הגאון; 74 *b* : זה אינו אלא מה שמנו (ששנו ?) אחרים ונעשה זנב הרב הצרפתי. Cette dernière expression, qui est usitée aujourd'hui dans un autre sens, revient encore une fois (81 *b*) : והצרפתי נשתבש וזה הזנב הולך אחריו לא ידע בין טוב לרע. Cf. encore p. 208, n. 2.

5. F° 40 *a* : זה השוטה (l'édition en a fait זה החכם !); 46 *a*, 50 *a* : זה החסר דעת; 47 *b*, 51 *b* : ההפוך הזה; 28 *a* : הקרח et 8 *a-b* : הקרח (sans doute par allusion à son origine lévitique).

6. F° 8 *a* : כמה הוא מבעט ברבותיו.

7. F° 40 *b* : הוא זדונו של זה; 73 *a* : בשרירות לבו.

8. F° 17 *b* : כל דבריו מבולבלין.

9. F° 38 *a* : זה כלל גדול שמעולם לא הצליח בחידושיו. Cette phrase revient souvent (11 *a*, 25 *a*, 81 *a*, 82 *b*); ailleurs (34 *b*), il y ajoute : ואני קורא עליהם חבל על הניירים שהופסדו בהם.

10. F° 4 *b* : טועה בכל דבריו; 14 *b* : כל זה שבוש הוא בידו.

11. F° 15 *a* : כל זה שקר; 48 *b* : כל דבריו רוח שקר.

12. F° 1 *b* : הכל הבל ורעות רוח.

13. Il dit, par exemple, f° 71 *b* : תמיה אני אם לא נכנסה בדעתו של זה רוח תזזית שנטרפה דעתו.

rapporte à ce propos l'exemple suivant : « Je me souviens d'avoir vu dans ma jeunesse toute la communauté réciter à Moussaf sept bénédictions seulement, tandis que l'officiant en disait neuf. Cette pratique s'appuyait sur les Gueonim et elle est consignée par Ibn Gayyat dans ses *Halachot*. Aujourd'hui, au contraire, toute la communauté récite les neuf bénédictions[1]. » Notre critique remarque à ce propos que l'usage que R. Zerahya cite comme un souvenir de jeunesse fut introduit par son père R. Isaac[2], dont il condamne sévèrement l'intervention. « Voilà, dit-il en substance, une preuve des faussetés et des légèretés qu'il a accumulées pour tromper les sots en se parant des plumes du paon dans le livre exécrable qu'il a composé. Béni soit Dieu qui m'a inspiré en m'aidant à démasquer ses mensonges et à rétablir la vérité dans son éclat ; il n'a pas voulu livrer la Loi de vérité qu'il nous avait donnée à des sots qui voudraient en imposer, tels des ivrognes trébuchant dans leur vomissement. Mais j'en viens au mensonge qu'il allègue en ce passage. Il invoque un usage qui aurait été modifié dans sa vieillesse ; cette modification est due à son père, qui l'a faite dans sa ville sur l'autorité d'Ibn Gayyat et sans être lui-même compétent en la matière. Mais il a voulu se mêler de choses étrangères et a trouvé des jeunes gens et des ignorants pour se conformer à ses fantaisies. Plus tard il est venu des personnes instruites d'autres endroits : ils n'ont pas accepté ses innovations et ont rétabli l'usage régulier et traditionnel. Lui aussi voudrait, comme son père, bouleverser les lois et renverser les usages ; qu'il périsse, lui et mille autres comme lui, plutôt que de voir changer un *iota* aux règles établies ou modifier un seul usage[3]. » On a sans doute remarqué

1. אני זכור כי ראיתי בילדותי כל הצבור מתפללין במוספין שבע וש"ץ לכדו היה מתפלל תשע והיו תולין מנהגם במנהגי ישיבות הגאונים כי כן מצאו כתוב בספריהם וכן תמצא בהלכות הר' יצחק בן גיאת ועכשיו חזרו הכל להיות מתפללין תשע ברכות. Sur l'usage des Gueonim, v. *Manhig*, éd. Berlin, 53 *b*, § 12-13, et Ginzberg, *Geonica*, II, p. 47.

2. C'était un poète distingué, dont les compositions ont trouvé en partie place dans les rituels provençaux ; v. Zunz, *Ltg.*, 463-464 et les passages cités p. 410, n. 1. Son fils le cite souvent, v. Reifmann, p. 3 et 49.

3. Ms., 34 *a-b* : שם רוח שקר בפיו וזה עדות על כל שקריו ופחיזותיו אשר אסף רוח בחפניו להנבא שקרים ולהתעות התיים והסכלים בעדיי אחרים אשר נתעטר בהם ספר הסירוס אשר חבר וברוך ה' אשר החייני והעיר את רוחי ועזרני לגלות שקריו ולהחזיר עטרה לישנה ולהושיבה במקומה ולא עזב תורת אמת אשר נתן לנו ביד כסילים להתעות בהם כהתעות שכור בקיאו. ועתה אשוב לדבר על השקר אשר כתב בכאן... והראיה שמביא מילדותו ברכות לצבור ובזקנותו נשתנה המנהג השנוי ההוא מאביו יצא ששנה המנהג בעירו על דרך הרב אבן גיאת ז"ל אע"פי שלא היה הוא מורה באותו דבר אבל רצה אביו להתגדר בדברים זרים ומצא נערים ושאינן בני תורה והנהיגם כרצון רוחו ואח"כ באו שם אנשי תורה

que les deux adversaires taisent le nom de la ville où ces changements furent opérés. Comme R. Abraham se montre si bien informé, on serait tenté de croire qu'elle était située en Provence, qu'Isaac demeurait dans cette contrée et que son fils, comme l'ont admis Luzzatto[1] et Neubauer[2], y est né ou du moins y est venu de bonne heure. Cette opinion est renversée par le *Maguen Abot* de Meïri, qui établit enfin avec certitude l'origine espagnole de R. Zerahya. « Il quitta, dit-il, dans sa jeunesse, la ville de Girone, étudia à Lunel, y séjourna un temps assez long et, revenu dans sa patrie, introduisit dans sa communauté les usages de notre pays[3] ». R. Zerahya fit donc des réformes liturgiques comme celles que R. Abraham reproche à son père. Mais elles ne furent pas de longue durée, car Meïri ajoute qu'elles furent abolies par Nahmanide avec l'avis conforme de R. Méïr de Tolède[4].

Toutes les remarques si vives que nous venons de citer sont empruntées à la Critique sur le traité de *Berachot* et l'ordre de *Moëd*. Dans les gloses sur les autres parties de l'ouvrage règne un ton tout différent. R. Zerahya y est désigné comme « l'auteur de cet ouvrage » ou « l'auteur du *Maor* », tandis que dans la première partie la désignation la plus polie est « cet homme » (זה). Ses critiques sont l'objet d'un examen pénétrant, mais convenable, et toutes les sorties personnelles disparaissent. Au lieu de l'accusation de plagiat, il dit « j'ai écrit de même » ou « il s'est rangé à mon avis[5] ». Une fois même il remarque : « Par ma vie, c'est une bonne obser-

משאר מקומות ולא שמיעו למנהגיו הזרים והחזירו המעשה לאמיתו ולמנהגו וגם הוא קם תחת אביו לשנות דתות ולהחליף מנהגות ויאבד הוא ואלף כיוצא בו ואות מן ההלכות לא תבטל ומנהג א' לא ישתנה.

1. *Mégued Yerahim*, p. 156.

2. *Rabbins*, p. 513. V. par contre Gross, *Gallia judaica*, 255-256.

3. *Maguen Abot*, p. 14 : ובימי ר' זרחיה הלוי שיצא בבחרותו מעיר גירונדא וזכה ללמוד במגדל לוניל ועמד שם זמן רב וחזר לו לשם והנהיג בשם כל בני הקהל כמנהג הארץ הלזו ונקבע במחזוריהם כדרך שהוא קבוע במחזורים שלנו.

4. *Ibidem* : ובהגיע תור הרב הגדול ר' משה בר נחמן ז"ל ראה שמקודם לא היו נוהגים כך ושבכל ארץ ספרד לא היו אומרים אותו (אל מלך נאמן) ונתקשה בעיניו על שהיו אומרים אותו. מצורף למה שהיה הרב בעל מחלקתו של ר' זרחיה ומגיה על ספרו שחיבר מזה ספר נכבד קראו ספר מלחמות, והעיד הרב ז"ל ששאל בזה את הרב המופלג רבינו מאיר מטוליטולא ושהרב ז"ל השיבו שהוא טעות ושאין אומרים אותו בכל ספרד ולא בארץ ישראל ונתבטל המנהג על פי הרב ונמחק מן המחזורים והחזיק הרב טובה לעצמו ונתן שבח והודאה לאל על שנתבטל השבוש הזה על ידו. La consultation adressée à R. Méir ha-Lévi et l'abolition de cet usage sont rapportées par Nahmanide lui-même dans les לקוטות (Salonique, 1791), 4 *b*.

5. F° 109 *a*.

vation qu'il fait là »[1]. Il est peu probable que ces gloses aient été écrites en premier lieu, avant que les deux savants fussent devenus ennemis, car nous allons voir que la correspondance qui amena la rupture est antérieure. L'explication la plus simple du changement de ton consiste à admettre que R. Zerahya était mort dans l'intervalle[2]. On comprend que R. Abraham n'ait pas voulu attaquer son adversaire mort d'une manière aussi injurieuse que de son vivant. La conclusion qui en résulte, et qui a déjà été formulée, est que la première partie de la Critique a été écrite vers 1185 et la seconde vers 1187.

II

Dans les Notes critiques sur *Baba Batra*, l'auteur rappelle qu'il avait eu antérieurement un échange d'opinions avec son adversaire[3]. Cette correspondance avec R. Zerahya s'est conservée dans un autre manuscrit[4]. Tandis que la Critique ne nous présente que la critique partiale et sans ménagement d'un seul auteur, la Correspondance nous offre une foule de renseignements intéressants sur les rapports de l'un avec l'autre et, si je ne m'abuse, elle nous révèle la cause et l'origine du conflit qui les divisa.

Le manuscrit est malheureusement incomplet au début. Mais le savant libraire qui l'a cédé à notre bibliothèque, M. David Fraenkel de Husiatyn, a reconnu qu'il contient la plus grande partie de l'ouvrage souvent cité sous le titre de דברי ריבות[5]. C'est sous ce titre que le manuscrit a été édité récemment par Drachman[6]. On

1. F° 104 *a* : בחיי ראשי דבר טוב הוא אומר.

2. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'on trouve souvent dans cette deuxième partie l'eulogie qu'on accole au nom des défunts (בעל המאור ז"ל).

3. Ms., 96 *b* : אני מעיד עלי עדות שמים וארץ כי מכמה שנים ספר לי התירוץ הראשון שהיה משתבח בו ואמ' כי אדני הרב ז"ל שבחו. ואני זכור שקראתי עליו כחומץ לשנים וכעשן לעינים והקשיתי עליו כל מה שהקשה עתה על עצמו.

4. Le passage en question se trouve à la p. 36 de l'édition qui va être citée.

5. V. Drachman, *loco citando*, p. v-vi.

6. New-York, 1907 ; in-8° de XXIII + 56 p. et 1 fac-similé du manuscrit. Le titre complet est : ספר דברי הריבות כולל הווכוח הגדול שעבר בין שני החכמים האדירים שרי התורה ראשי מערכות ישראל בימי הבינים, ה"ה הר"ר זרחיה ב"ר יצחק הלוי (הרז"ה) מעיר גירונדה בארץ ספרד והר"ר אברהם ב"ר דוד (הראב"ד) מעיר פוסקיירש בארץ צרפת בסוגית שתי פרות ושאר ענינים הנלוים אליה... (*sic* ; c'est l'anglais « passed »). Dibre ha-Riboth, Matters of controversy. A rabbinical disputation between Zerahiah Ha-Levi and Abraham ben David. Entre ces deux titres se trouve un feuillet qui, sans mentionner

connaissait surtout le livre par les longs extraits qu'en a donnés R. Beçalel Aschkenazi [1]. Nous voyons maintenant que l'objet de la polémique est complètement épuisé par ces extraits et qu'à ce point de vue le manuscrit ne nous offre guère du nouveau. C'est tout au plus s'il éclaire pour nous la méthode de R. Beçalel. Celui-ci a recueilli des fragments de la même lettre en différents passages de sa compilation, ce qui ne permettait pas d'en reconnaître la suite; de plus, il a omis autant qu'il le pouvait tout ce qui avait un caractère personnel. Ce sont précisément ces personnalités qui offrent à l'histoire des éléments curieux pour caractériser les deux rabbins.

L'orthographe du manuscrit est très incorrecte [2] et le copiste paraît souvent n'avoir pas compris son texte; c'est ce que montre la distribution de certains alinéas contrairement au sens [3]. Néanmoins la correspondance se comprend à quelques passages près. Il est fort regrettable que le début du manuscrit manque, cette lacune rend obscure plus d'une allusion du texte. Il est vrai qu'on peut fréquemment la combler à l'aide de la *Schitta* et des citations des lettres postérieures [4].

R. Abraham, donne cette désignation inexacte de l'ouvrage: ביאור סוגיות עמוקות להרב ר' זרחיה בר יצחק בר זרחיה בר שם טוב הלוי. — Je cite d'après cette édition, qui m'a donné l'idée de la présente étude.

1. *Schitta Mekoubbécet* sur *Baba Mecia*, 98 *a-b*. Sur 98 *a*, il a réuni les passages suivants: p. 3, l. 1 à p. 6, l. 5, p. 17, l. 8 à p. 19, l. 15, p. 25, l. 7 à p. 26, l. 2, p. 32, l. 14 à p. 33, l. 7, p. 37, l. 8 à p. 40, l. 2. Sur 98 *b*, il a abrégé l'explication de R. Abraham qui fut l'occasion de la polémique et les deux premières lettres des adversaires, qui manquent dans le manuscrit; puis p. 2, l. 4-9, p. 16, l. 10 à p. 17, l. 8, p. 20, l. 20 à p. 25, l. 2, p. 33, l. 8 à p. 35, l. 1, p. 40, l. 3 à p. 45, l. 4, p. 49, l. 5-13. Le texte de la *Schitta* est beaucoup plus correct que celui du manuscrit et peut très souvent servir à le corriger. Beaucoup de conjectures de l'éditeur, qui cite réquemment la *Schitta*, se trouvent ainsi confirmées. Mais j'ai constaté par quelques exemples que la confrontation des deux textes ne serait pas sans profit. Ainsi p. 20, l. 2 d'en bas, il faut lire דאדיהיב; p. 21, l. 1, lire שני au lieu de שרי; p. 23, l. 11, lire בפירות; l. 4 d'en bas, lire השיבונוך au lieu de השיכומך; p. 24, l. 8, lire בעין שהוא; l. 12, lire מיתוקמא.

2. L'éditeur reproduit fidèlement le manuscrit et indique en note les corrections proposées. Quelques-unes sont superflues; p. ex. p. 1, כמה דחוק חור זה לצאת ממנו הפיל donne un sens satisfaisant; p. 2, l. 4 il faut écrire כביכול en un seul mot, au lieu de corriger en כאילו אין; p. 8, l. 5, ושאנך est correct, c'est un emprunt à Isaïe, XXXVII, 29; p. 17, l. 3, תפשת est exact, mais il faut lire במרץ; p. 37, l. 7, כי doit être corrigé en כי non en כל. En tout cas, partout où soit la *Schitta*, soit des passages parallèles de l'ouvrage lui-même fournissent une meilleure leçon, il aurait fallu l'accueillir dans le corps du texte. Celui-ci reste encore à corriger en beaucoup d'endroits; on le fera en partie dans ce qui suit.

3. Ainsi p. 2, un nouveau paragraphe commence au milieu d'une phrase; p. 26, les mots והנה אמת והנה נכון forment naturellement la fin de l'alinéa précédent.

4. La première lettre de R. Zerahya est citée p. 8, l. 14-17, p. 29, l. 6-7; celle de

Il est certain que l'ouvrage fut publié par R. Zerahya, qui s'y refère parfois dans le *Maor* [1] ; sa dernière réplique n'est même pas adressée à R. Abraham. Il cite les lettres de son adversaire sous le titre de תשובות הרב [2] (il lui donne le même titre dans ses gloses sur le *Baal ha-Néfesch* de R. Abraham [3]) et ses propres réponses sous celui de תשובתה [4], dont un copiste a fait à deux reprises תשובות הרב ר' זרחיה ז"ל [5]. Il est très probable que la correspondance était précédée d'une introduction, sans qu'on puisse l'affirmer avec certitude.

Le point de départ de la polémique paraît avoir été une attaque dirigée par R. Zerahya contre une explication du commentaire de *Baba Mecia* de son ancien condisciple. Il semble que celui-ci répondit tout de suite avec vivacité [6]. C'est au milieu de la réponse de R. Zerahya à cette première lettre de R. Abraham que débute notre manuscrit. La collection complète se composait de neuf lettres, quatre de R. Abraham [7] et cinq de l'auteur du recueil [8], mais la dernière, comme il a été dit, n'était plus adressée à R. Abraham. Dans la question controversée, les autorités postérieures se sont prononcées en faveur de R. Zerahya [9]. Ce qui nous intéresse ici, c'est plus la forme et le ton que le fond de la discussion [10].

Comme on s'y attend, R. Abraham, pour commencer par lui, traite son adversaire de très haut, tout en l'appelant son ami [11]. Il

R. Abraham l'est p. 1, l. 1-4 ; p. 3, l. 3 d'en bas ; p. 4, l. 10-14 ; p. 6, l. 11-13 ; p. 9, l. 1-3 ; p. 13, l. 10-12 ; p. 14, l. 9-10 ; p. 28, l. 3-4 (?) ; p. 45, l. 1-4 ; le début de la seconde lettre de R. Zerahya l'est p. 8, l. 1-3, 6-8, 8-11 ; p. 15, l. 1 ; p. 30, l. 17 (?).

1. Reifmann, *l. c.*

2. P. 30, 45. P. 7, תשובתה est sans doute une faute du copiste.

3. Dans les gloses sur le commentaire de *Kinnim*, il l'appelle החכם.

4. P. 48.

5. P. 20, 37. L'eulogie ז"ל est ajoutée partout dans le manuscrit aux noms des savants, souvent par erreur.

6. Voir p. 9, l. 1, et p. 30.

7. Les doutes de l'éditeur (p. XIV) touchant le nombre primitif des lettres sont levés par les citations contenues dans celles qui restent. La citation de la première lettre de R. Abraham à la p. 45, est reproduite par R. Beçalel dans la réponse à la lettre de R. Zerahya La première lettre conservée dans le manuscrit (le passage visé est celui de la p. 10, l. 8-13) est désignée comme la deuxième p. 49-50. Enfin, p. 8, R. Abraham cite lui-même sa réponse à la première lettre de son adversaire (כת"ה est très probablement une abréviation pour כתבך הראשון).

8. La première lettre conservée de R. Zerahya (p. 2) est désignée comme la deuxième p. 25 et 26 ; la suivante (p. 26, l. 13-14), comme la troisième p. 49, l'avant-dernière (p. 45, l. 24), comme la quatrième p. 55.

9. Voir p. ex. גידולי תרומה, 51 *a*.

10. Celle-ci est clairement résumée par l'éditeur, p. XV-XVIII.

11. P. 7. Cf. p. 13 (שטעה ידידנו הלוי), p. 29, 30.

assure à plusieurs reprises que c'est seulement par égard pour ses amis qu'il répond aux critiques de R. Zerahya [1] et spécifie qu'il avait adressé sa première lettre à un docte ami [2]. Plus tard encore, il n'écrivit pas directement à R. Zerahya, et c'est peut-être sur sa demande que ses amis ne permirent au destinataire qu'une lecture toute fugitive de ces lettres et se refusèrent catégoriquement à les lui confier. Du moins il ne répond jamais aux protestations répétées de son adversaire, qui se plaint d'être obligé de recourir à sa mémoire pour répliquer point par point [3]. Si le manuscrit était complet au début, nous saurions peut-être comment il finit par se les procurer pour les faire entrer dans le recueil. Quand il se vit payé de la même monnaie, R. Abraham excusa, dans le cours de sa correspondance, la conduite injurieuse avec laquelle il traitait R. Zerahya. Il a suivi, dit-il, l'usage des savants espagnols et s'est montré sans ménagement dans la controverse, nonobstant la chaude amitié qu'il nourrissait envers son adversaire. On trouve d'ailleurs le même procédé chez les talmudistes. Il avait, ajoute-t-il, formellement prié, dans une lettre d'envoi, l'ami commun auquel il avait adressé sa première réponse à R. Zerahya, d'en excuser la vivacité en tenant compte de cet usage [4]. Cependant cette habitude ne paraît pas avoir été espagnole ; c'est plutôt un trait particulier à notre auteur. Du moins R. Zerahya répond-il qu'il ne connaît pas d'usage de ce genre [5]. Ce qui est particulièrement caractéristique, c'est la naïveté avec laquelle R. Abraham exprime sa propre supériorité sur son condisciple. Il lui reproche d'être insuffisamment préparé, de traiter des questions talmudiques enchevêtrées [6], de se méprendre sur les difficultés et d'oublier des passages du Talmud [7]. « Combien de fois j'ai sacrifié le sommeil et la nourriture pour me livrer à l'étude ; tu ne dois donc pas t'étonner de ne pouvoir atteindre à une intelligence aussi profonde que moi [8]. » Une telle

1. P. 7, 14.
2. P. 30.
3. P. 20, 29, 45. Dans le dernier passage, il faut lire (l. 3 d'en bas) : ולא מתוכו השיבותיך עליו אבל מזכרוני.
4. P. 30, l. 2 d'en bas, l. דרכך ; d. l. : במעט.
5. P. 47. Il ajoute : והמנהג הזה לא לספרדים כי אם לסרפדים הוא שנ' בהם (II Sam., XXIII, 7) ואיש יגע בהם. C'est certainement ainsi qu'il faut lire ce passage, comme le prouve le verset cité, qui parle d'épines. סר פריד n'est pas un nom et on ne conçoit pas comment l'auteur a pu y voir les grenouilles. Le même jeu de mots est employé par Dounasch b. Labrat dans sa Critique de Menahem (p. 3, l. 79) : וקוצים סרפדים לרגלי התלמידים אשר בספרדים תמימים וישרים.
6. P. 10 : כל אלה צריכין אומן חוץ מכלי אומנותך לתקן השמועות זו עם זו.
7. P. 16-17.
8. P. 31 : ואני כמה ישירות (שינות ?) עוררתי מעיני וכמה מאכלות הסרחתי

assurance et un tel dédain de l'adversaire expliquent que R. Abraham attribue la résistance de R. Zerahya à la jalousie, à la sorcellerie [1] et à l'esprit de chicane. Chose plus grave, il lui reproche à plusieurs reprises de manquer de sincérité, ce que ses amis lui auraient confirmé [2]. R. Zerahya repousse naturellement ces accusations avec indignation [3]. R. Abraham se montre particulièrement agressif à la fin de sa troisième lettre : « Enflé de tes vains propos, tu t'es couvert de gloire aux yeux des servantes qui t'écoutent. Écoute-moi plutôt, renonce à tes errements et rentre en possession de ta considération d'antan [4]. »

Autant R. Abraham craint peu de rabaisser sans ménagement son adversaire, autant il se montre sensible à ses reproches. Il lui en veut surtout d'avoir cherché à établir [5] une opposition entre lui et son beau-père R. Abraham Ab-bet-din, qu'il tenait en grand respect [6], opposition qu'il ne peut d'ailleurs pas nier. Il qualifie ce procédé d'un nom bizarre : רשקניולות [7]. Il reprend, en les grossissant, les expressions dont R. Zerahya se sert vis-à-vis de lui [8] et les paraphrase de telle manière que dans certains cas on ne découvre pas bien ce qu'il veut donner à entendre. Dans quelques cas, il n'a évidemment pas bien compris les observations de R. Zerahya [9].

שלא אכלתי אותם בעתם על עסק התורה וחלבי ודמי וכליות ולב שמתי אליה. A quoi R. Zerahya répond ironiquement (p. 43-44) : על כן אל יחר בעיניך אם לא תשיגני בכונת הלב אשריך שהסרחת המאכלים על ההכרה הגדולה הזאת.

1. P. 35-31.

2. P. 31. — P. 7, il dit יד המדה השביעית נוגעת בו, ce que l'éditeur explique avec raison en y voyant une allusion à Abot, v, 10.

3. P. 48.

4. P. 37 : התהלל בדברי רוח ומה נכבדת היום בדברי (l. בעיני) האמהות השומעות את דבריך עתה שמע לעצתי וסור מאחר כי רגזת ושחקת ולא נחת זיל לחשיבותך זיל לקדמותך (cf. *Bechorot*, 31 *a*).

5. P. 1.

6. Il explique qu'il ne peut se croire lié par toutes ses explications et que l'explication conforme à la majorité des exemplaires du Talmud est la bonne (l'éditeur n'a pas compris ce passage). Et il poursuit : ומי יתן ידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו אבחרה דברי עמו כי מי יוכל (?) ומי יחוש לדבריו יותר ממני. La phrase est singulière, car le beau-père ne demeurait pas si loin qu'il fût difficile de provoquer une explication avec lui.

7. L'éditeur le fait dériver de « rascailler » (p. XXI).

8. Drachman ne s'en est pas toujours aperçu et conjecture souvent que R. Abraham se réfère à des passages qui manqueraient dans le manuscrit. — Un passage entre autres m'est incompréhensible : p. 28, l. 3-4.

9. R. Zerahya ayant remarqué (p. 28) : ודע כי הרבה חכמים בעיניהם שהייתי פוטר אותם מתורה ומקרית שמע, R. Abraham lui reproche (p. 31) עשיתני אשה ואני פטור מקרית שמע ומדברי תורה, ce dont l'autre se défend ironiquement (p. 47) : לא אשה עשיתיך ומעולם לא עשיתי איש ולא אשה צא וראה למי מברכין מאה ברכות בכל יום. — De même R. Abraham dit (p. 30) : עשתני סדן הריחים יסוב על צדו (l. צירו) כל היום ואינו הולך לא לפנים ולא לאחור,

Il faut citer enfin, comme particulièrement significative, la courte lettre par laquelle R. Abraham met fin à la controverse. Alors qu'il avait déclaré auparavant qu'il répondait uniquement pour ne pas laisser croire à Zerahya qu'il l'avait réfuté (p. 32), il dit maintenant, se comparant au propriétaire d'un champ et comparant R. Zerahya à un lévite qui sollicite לקט שכחה פאה ומעשר עני (la glane, les gerbes oubliées et les épis laissés à l'extrémité du champ, ainsi que la dîme du pauvre), qu'il n'insistera pas parce qu'il ne veut pas prolonger la lutte avec un adversaire qui le vaut ou qui lui est inférieur[1].

Aussi bien R. Zerahya n'écrivit-il plus à R. Abraham, mais il ajouta de nouvelles objections à celles qu'il avait présentées dans ses précédentes lettres et examina certains points qui avaient été soulevés en passant. Il appelle son adversaire « ce commentateur » ou, en reprenant sa comparaison, « le propriétaire » et, se présentant lui-même comme « le lévite », il distribue ses arguments en לקט, שכחה, פאה et מעשר עני, et ajoute, en guise de מעשר ראשון (dîme principale)[2], une attaque d'une vivacité particulière, appliquant à cette polémique le verset des Proverbes, XXIX, 9, sur le sage en lutte avec le sot, tel qu'il est interprété par le Talmud (*Sanhedrin*, 103 *a*), et faisant remarquer que la conduite de son adversaire se concilie mal avec ses protestations d'amitié[3]. D'une manière générale, ses dernières lettres ne laissent rien à désirer

alors que R. Zerahya ne s'était exprimé que sur un point particulier (p. 2) : זהו הגלגל החוזר בכתבך הציר (l. כציר) הדלת ובסדן (l. וכסדן) הריחים לא תזוז ממנו בכל אשר תפנה. Ce qui précède, p. 30, se rapporte évidemment à des parties antérieures de la lettre au milieu de laquelle s'ouvre le manuscrit. — P. 31, R. Abraham se plaint d'avoir été traité de renard, ce que R. Zerahya nie catégoriquement (p. 47) ; le fait est qu'il s'était servi de l'expression שועלי תמידותיהם (p. 29), qui signifie peut-être, d'après Isaïe, XL, 12, « les mains pleines ». C'est l'explication de l'éditeur. Voici d'ailleurs le passage : כי אין אנו יראים חשלי הוציאו אלינו שועלי תמידותיהם (כו ?) קושיותיהם לא. Si cette interprétation est exacte, on pourrait peut-être, au lieu de חשלי, lire שחלי, « paniers », mot pour lequel l'Arouch et Levy renvoient aux *Halachot Guedolot* (éd. Hildesheimer, p. 111). Mais tout cela est incertain. N'étaient les mots לא קראתיך שועל, le plus simple serait de corriger שועלי en שועלים ; חשלי aurait alors le sens d'« imaginer, inventer ».

1. P. 48. Voici la lettre tout entière : שמחתי על תשובותיך אלא אשר נדמית לבן לוי המחזיר בבית הגרנות והמשתדל בשדה בעל הבית ללקט לקט שכחה ופאה ומעשר עני אך לא אשיבך דבר עליהם מטוב עד רע שאיני רוצה להחזיק במחלוקת עם שכנגדי ולא עם פחות ממני ושלום.

2. Au début de sa réplique, il remarque non moins ironiquement : גם כבד כבדוהו במעשר ראשון כמשפטו וחקו ויעדיפו לו על חלקו כי היה בעל הבית איש עשיר ונדיב ויהי לו הלוי אהוב וחביב.

3. P. 55.

en fait de virulence, on en a vu des exemples. Il semble avoir témoigné, de prime abord, à son antagoniste une grande considération et s'être même donné pour son élève. Mais quand il se vit traité comme tel, il expliqua que c'était une phrase de politesse usuelle en France[1] et se présenta fièrement comme fils[2] et petit-fils de savants éminents[3], mais bien éloigné de tout sentiment de vantardise. Accusé d'être incapable d'expliquer des passages difficiles de *Nezikin*[4], il réplique qu'à l'âge de vingt ans, il les commentait déjà comme disciple de R. Abraham (b. Isaac de Narbonne) et que ce maître lui-même, le beau-père de son adversaire, avait fait place à une de ses explications dans son commentaire sur *Baba Batra*, 56 *b*[5]. A ce propos, il met en parallèle le beau-père et le gendre[6] ; il se plaît, d'ailleurs, à les opposer l'un à l'autre[7]. Il qualifie certaines explications de son adversaire de contournées et d'indémontrables (דברי נביאות) et compare ses lettres à un chaudron bouillant et fumant et ses réfutations à des colonnes de fumée[8] ; il lui reproche à maintes reprises de chercher seulement à le contredire et le à réfuter à tout propos[9], mais remarque aussi que les attaques hautaines et insultantes ne produisent sur lui aucun effet[10]. A l'occasion, il repousse ses explications avec une grande vivacité[11], d'autre fois il se fait très ironique, mais l'impression qu'il laisse est beaucoup plus favorable que celle que produisent les lettres de R. Abraham. Il prend, somme toute, un ton convenable et ne cherche pas à dénigrer son adversaire. En un mot, l'idée que nous donnait de lui sa critique du *Baal ha-Néfesch* de R. Abraham se trouve confirmée ici.

1. P. 29, cf. p. 48. L'éditeur a commis la plus grave méprise sur cette expression et a ainsi soulevé des difficultés qui n'existent pas (p. 29, XXII).

2. Sur son père, voir plus haut, p. 210, note 2.

3. P. 48.

4. P. 10.

5. P. 26–27. — Il serait intéressant de confronter sur ce passage le ms. de ce commentaire qui existe à Munich (n° 149).

6. P. 27 : מה בין ענותני קמאי לתקיפי בתראי.

7. Par exemple, tout au commencement du manuscrit, à propos de l'explication d'un passage talmudique (*Baba Mecia*, 98 *b*). Il emploie ici une expression qui n'est usitée ailleurs que pour un mort : מי יגלה עפר מעיניך הרב ר' אברהם ב"ר דוד et s'écrie triomphalement : ואנת חכימא דיהודאי אן היא חכמתך וסוכלתנותך (c'est ainsi qu'il faut lire, d'après *Sabbat*, 30 *a*).

8. P. 20, 23. P. 20, l. 6, il faut évidemment lire צדקתי בהמשילי, comme il ressort de p. 30, l. 4 ; à la l. 7, ולהקליטנו doit sans doute être corrigé en ולהלקיטנו.

9. P. 6.

10. P. 28.

11. P. 4 : רחמנא ליצלן מדעתא דידך.

Ses lettres nous intéressent encore à un autre point de vue. Elles contiennent quelques citations extrêmement importantes d'ouvrages peu connus, qui révèlent un homme d'une culture affinée, et dont la curiosité sait s'élever au-dessus du domaine exclusivement talmudique ; on n'attendait pas moins d'un ami et admirateur de Juda ibn Tibbon [1]. Le célèbre mot d'Aristote sur la vérité préférée à Platon, qu'il donnait comme excuse dans la préface du *Maor*, se retrouve ici [2]. Il cite quelques phrases de la littérature philosophique, malheureusement sans en indiquer les sources [3]. Dans un développement intéressant sur les mots de l'Exode, XXII, 8, כי הוא זה, il remarque que les savants définissent la vérité par l'identité de deux objets [4].

Les auteurs qu'il cite ne sont pas très nombreux. Ce sont, en outre du maître souvent mentionné, Alfasi, Raschi, R. Hananel, dont il fait ressortir le style élégant et la méthode logique [5], R. Haï dans le חבור שבועות [6], R. Samuel b. Hofni הכהן הגדול et son ספר העדויות [7], qui est certainement identique avec le כתאב אלשהאדה [8], dont il y a des fragments à Cambridge. Une citation plus importante est celle du ספר הטענה de Samuel Hanaguid. R. Zerahya reproduit le commencement de cet ouvrage, connu sous le nom de כתאב אלהגה, mais dont la nature n'est pas encore bien connue. Malheureusement le texte est justement très corrompu en cet endroit et le contexte n'est pas bien clair. Le passage en question est ainsi conçu : הפוך פניך המוך עמי הארץ והתר נגלים המדברים ; il faut sans doute lire : הפוך פניך מהמון עמי הארץ והתרנגלים המדברים [9]. L'ouvrage n'était certainement pas un recueil de sentences [10], car les écrits que Samuel écrivit dans ce genre sont le *Ben Mischlé* et le *Ben Kohélet* ; il semble plutôt avoir été un traité polémique d'une

1. V. le Testament de Juda ibn Tibbon, éd. Steinschneider, p. 9, 13.

2. P. 25.

3. P. 42 : והחכם אמר אין מערכת מן המערכות העליונות שוה לחברתה ברבבות אלפי שנה ; p. 48 : אמר החכם אשר קראו לשקריהם אמונות וקראו שם אמונ[ו]ת קסמים.

4. 38 : גדרו האמת בשני הואים וכן אמר גדר האמת הוא הוא. L'éditeur prétend à tort que גדר n'a pas ici sa signification ordinaire. — Ces savants sont appelés אנשי האמת והחכמה.

5. P. 55 : ומי לנו גדול מן הרב הזה בצחות לשונו ונועם מליצתו והגיונו.

6. P. 54.

7. P. 53-54.

8. Voir *J. Q. R.*, XVI, 411 ; Poznanski, *Zur jüdisch-arabischen Literatur*, p. 58, n. 26. Les essais d'identification de l'éditeur (p. xx) tombent par là.

9. L'éditeur propose : הפוך פניך הפוך מעמי הארץ והתר נקלים המדברים.

10. Comme le croit Drachman, p. xx. La citation qu'il fait, dans la n. 1, de Munk, *Guide*, II, 376, ne dit rien de tel.

vivacité extrême. De plus, nous savons maintenant avec certitude que le contenu en était linguistique [1].

R. Zerahya parle deux fois de ses propres ouvrages. Il cite des commentaires qu'il écrivit à l'âge de vingt ans [2] et parle d'une nouvelle explication différente d'un passage de *Baba Batra,* qu'il se propose de consigner à sa place [3]. Il se réfère certainement par là à son *Maor,* dont la composition l'occupait donc à ce moment [4], où il n'était pas encore arrivé à ce traité. Aussi serais-je tenté de supposer que le poème qui ouvre le *Maor* et dans lequel il se désigne comme un jeune homme de dix-neuf ans, n'appartient pas à ce livre [5], mais à des commentaires perdus sur des traités talmudiques ou sur des passages choisis [6], qu'il a, plus tard, utilisés en partie pour son grand ouvrage.

Malheureusement, il n'est pas possible d'assigner une date précise à notre controverse. Le seul indice est fourni par ce détail que le commentaire en question est une œuvre de jeunesse (שכתבנו בילדותנו), ce qui autorise, semble-t-il, à conclure que l'auteur était alors déjà dans la maturité de l'âge.

Les rapports entre les deux savants paraissent avoir été, quand la correspondance s'engagea, plus ou moins amicaux, extérieurement du moins, car intérieurement un certain éloignement peut

1. V. Poznanski, *Revue*, LVII, 259-261, d'après une publication de Kokowzoff. Il faut y ajouter notre passage.

2. P. 26. Ces commentaires doivent donc être ajoutés à la liste de ses ouvrages, qui ne sont nulle part indiqués au complet. Son commentaire de Job n'est cité que par Neubauer, *Les Rabbins français*, 514, 551, 555 ; son traité liturgique, qui fut sous les yeux d'Aaron ha-Cohen (*Orhot Hayyim*, I, 100 *a* : בתפלות שכתב הר"ז מידו ל"ז), ne l'est que par Zunz, *Z. G.*, 476 ; sur ses poèmes religieux, voir Zunz, *Literaturgesch.*, 460-462. — Drachman, p. x, ne mentionne que quatre ouvrages ; il a suivi Reifmann, en indiquant les écrits que celui-ci énumère p. 6, sans s'apercevoir que ce savant, après sa digression sur les dédicaces, reprend, p. 12, la liste des ouvrages.

3. P. 47.

4. Le passage dont Reifmann veut tirer l'époque de composition du *Maor* (p. 44, n. 3) ne prouve rien du tout. On lit sur *Ab. Z.*, *in init.* : ודע כי שנת ד' אלפים תת"ק לבריאת עולם היתה שנת השמיטה לפי החשבון הזה ושנת חמשת אלפים תהיה שניה בשבוע. Il est évident que R. Zerahya fait son calcul pour les deux chiffres ronds 4900 et 500 et non pour la dernière année de schemitta qui venait de s'écouler. — Remarquons à ce propos qu'Abraham b. Salomon (Neubauer, *Med. Jew. Chron.*, I, 102) place la composition du *Maor* en 4914, à moins qu'il ne faille lire תתק יו"ד, comme chez Zaccuto.

5. De même, les השגות על בעל הנפש contiennent des poèmes de R. Zerahya qui se rapportent à d'autres ouvrages de lui.

6. Je pencherais pour la seconde hypothèse à cause de l'introduction du *Maor*, où on lit : עם פירושי מקצת הלכות חמורות וראשי דברים שכתבתי לי בילדותי לזכרון.

avoir existé depuis longtemps entre R. Abraham b. David, hautain, tranchant et ne souffrant personne à côté de lui, et R. Zerahya, indépendant et si profondément différent. La lettre prétentieuse du premier paraît avoir mis fin à toute relation directe entre eux. On peut admettre que les gloses sur le *Baal ha-Néfesch* ont été écrites plus tard. La comparaison du ton qui règne dans cet ouvrage et dans la Critique qui a été étudiée plus haut permet de se faire à nouveau une idée de la différence de caractère des deux antagonistes.

Si l'ouvrage de peu d'étendue que nous venons d'étudier enrichit considérablement nos connaissances, nous ne pouvons en dire autant d'un autre écrit de R. Zerahya, dont l'unique manuscrit connu est entré tout récemment à la Bibliothèque du Séminaire de New-York. Ce sont les הלכות שחיטה והלכות טרפות, qui remplissent les feuillets 100 à 115 d'un recueil[1]. L'opuscule n'est guère connu que par les citations du *Maor*[2], qui se retrouvent textuellement dans notre manuscrit. C'est un compendium fort court, qui ne contient que de brèves indications. Les seuls auteurs cités sont Alfasi, Raschi et R. Efraïm[3]. Les *Hilchot Schehita*

1. Ce manuscrit contient un certain nombre de compendiums de ce genre inconnus : 1° le premier (f° 1-19) est sous forme de demandes et réponses. Malheureusement le feuillet du début manque; mais voici la fin : כמל מא ארדנא אתבאתה בעין אלכה וחוסן תופיקה. ובה אלאתכאל סרמדא : וכאן דלך יום אלאתנין תאמן יום מן שהר אלול שנת יצו ה׳ אתך את הברכה וג׳ : וכתב סעדיה קטן הסופרים בר אליה הרופא... Il est probable que le manuscrit tout entier fut écrit par le même copiste en 1346; — 2° חרוזים על הלכות שחיטה, anonyme (21-23 *a*); — 3° שאלות ותשובות על שחיטה ובדיקה (23 *a*-53 *a*), entre autres : כלל בדיקה בקוצר, avec vers mnémoniques (25 *a*), questions adressées de Montpellier à Maïmonide (32 *a*), כלל שחיטה בקצרה (39 *a*), כלל בדיקה בקוצר (41 *b*), ספיקות וקושיות בשחיטת הרמב"ם ז"ל ותירוציהם (43 *a*), consultations du Rabad (48 *b*; voir plus haut, p. 206, n. 1), consultation de Haï sur בהמה שנחתכו ידיה (52 *a*), כתב הר"ש ז"ל בריאה בפסקים שלו ובפירושיו (*ibid.*); — 4° הלכות שחיטה ובדיקה מורי ורבי אברהם אלמרין בן החכם הגדול הרב רבי יוסף אלמרין de בקצור זצ"ל (54-68). L'auteur et l'ouvrage paraissent inconnus. Les auteurs cités sont, outre plusieurs Gueonim, R. Hananel (בהלכות שחיטה et בהלכות גדולות), Raschi, R. Tam, R. Baruch, Maïmonide et très souvent R. Abraham b. Yoël היעזרי (est-ce une fausse résolution du chiffre ראבי"ה ?), qui cite une fois R. Isaac b. Ascher, une autre fois son père. A la fin se lit une consultation du même auteur; — 5° בהלכות שחיטה כלל קצר בחמשה שערים (69-71 *a*); — 6° הלכות שחיטה (72-85 *a*) et הלכות טריפות (85 *a*-99 *b*) de R. Juda b. Natan. Ce ne peut être le gendre de Raschi, car il cite Maïmonide et R. Isaïe di Trani. L'ouvrage est riche en citations intéressantes et mérite une étude détaillée; — 7° le traité de R. Zerahya.

2. V. Reifmann, p. 55, n. 55. R. Isaac b. Abraham de Narbonne cite également l'ouvrage dans son commentaire manuscrit d'Alfasi sur *Houllin* (v. *R. E. J.*, LVIII, 302).

3. On trouve aussi, f° 100 *b*, une citation du רמב"ן. Il faut lire רמב"י, c'est-à-dire R. Moïse b. Joseph de Narbonne, le maître de R. Zerahya, ou supposer une interpolation.

(f°s 100-105) sont divisées en six chapitres non numérotés, les *Hilchot Teréfot* (f°s 106-114) en sept. Puis vient un appendice sur ריאה הסמוכה לדופן[1], qui a trouvé place en gros dans le *Maor* sur *Houllin*, III[2], où l'auteur cite notre ouvrage sous le titre de *Hilchot Bedika*. Le seul renseignement nouveau que nous fournisse ce traité se lit à la fin de l'appendice; l'auteur y rappelle son arrivée à Lunel et une discussion qu'il y a eue avec des rabbins ; il termine par une protestation de modestie : « le plus grand fruit, a dit le philosophe, que j'ai tiré de la sagesse est de savoir que je ne sais pas[3] ».

L'opuscule s'achève par ces vers, ajoutés sans doute par un copiste :

תמה המחברת בדרך קצרה מלשון המשנה והגמרא
תהלה לאל בריחו שמים שפרה וברכת לראש ציץ הנזר והעטרה
נצר הכבוד וחוטר המשרה מטה עז מקל תפארה
והמנורה הטהורה החכם הגדול הרב רבי' זרחיה הלוי ז"ל

Nous pouvons nous arrêter sur cet éloge poétique de R. Zerahya ha-Lévi.

New-York.

A. Marx.

1. Voici le commencement : אמר המחבר כבר רבו הטענות והמחלוקות מימי עולם ועתים רחוקות בריאה הסמוכה לדופן, ובה פירושי הראשונים זה מזה שונים ולכן מצאתי את לבי ומחשבתי לכתוב בה מעט שעלה בדעתי.

2. Ed. Wilna, 12 *a*. — Aux lignes 13-14, notre ms. lit : וכך הוא הלשון בספרים מדוקדקים ומוגהים הבאים מספרד ומן הישיבות. La même leçon est donnée par un manuscrit du *Maor* sur *Sabbat*, *Eroubin* et *Houllin*, qui vient de Hébron et fait partie de la collection offerte par M. Sulzberger au Séminaire de New-York.

3. ואני יראתי לומר דבר זה עד שבאתי למקום התורה והחסידות מגדל לוניל יכוננהו האל ומצאתים שהיו חובטים בפר' שמועה זו ומתוך כך הרציתי דברי אלה לפני אחד מיוחד מגדולי הארץ וחכמיה וחסידיה נ"ר וראיתי בפירוש נוטה אחר דברי ומודה על האמת וכן מקצת חכמי ישיבתו אלא קצתם תופשים בידם דרך החומרא בכל מקום וכ"ש שלא לשנות המנהג וגם אינו מודה לעשות לא כזו ולא כאחרת שאני יודע בעצמי שאיני ראוי לכך וכמו שאמר החכם הפרי הגדול שראיתי מן החכמה שאני יודע שאיני יודע אבל איני בוש להראות דברי לפני גדולים וחכמים ממני ומה שגיתי יכינו לי.

NOTE ADDITIONNELLE

Le *Maguen Abot* de Menahem Meïri, qui vient d'être édité, est un ouvrage fort intéressant à plus d'un point de vue. Il relate les discussions de l'auteur avec des disciples de Nahmanide qui avaient émigré d'Espagne et voulurent introduire en Provence leurs usages religieux ; il nous fournit, à cette occasion, de précieux renseignements sur l'histoire des rabbins français. Ceux qui se rapportent à R. Abraham b. David et à R. Zerahia ha-Lévi ont été indiqués dans le cours de cet article ; nous réunissons ici les autres en appendice.

Menahem b. Isaac, dans la maison duquel R. Abraham b. David séjourna (voir plus haut, p. 165, n. 1) et qui est désigné comme un des principaux membres de la communauté de Carcassonne, est à ajouter dans Gross, *Gallia*, p. 615. Il doit avoir été un savant considérable, car R. Abraham ben David cite son opinion (p. 103, 105, 108). La correction de l'éditeur (p. 105, n.), qui veut lire Méir b. Isaac, est repoussée avec raison par Daiches (p. 165). Comme Meïri les désigne tous deux comme des membres de sa famille, Menahem était peut-être frère de Méir, l'auteur du ספר העזר et arrière-grand-père de Meïri[1]. Ailleurs, nous apprenons que sa famille était originaire de Narbonne et de Carcassonne (p. 11). Il nomme encore comme un de ses ancêtres R. Abraham Ab-bêt-din de Narbonne[2]. Il qualifie son maître, dont il ne donne pas le nom, de disciple des disciples de R. Abraham (p. 35). Il vise évidemment Ruben b. Hayyim de Narbonne, qu'il désigne ailleurs comme son maître[3] et qui était un disciple d'Isaac ha-Cohen ; or, il nomme celui-ci un disciple de R. Abraham b. David[4]. Il cite encore (p. 104) un membre éminent de sa famille comme auteur d'*azharot*[5], mais sans indiquer son nom.

Les הלכות יו"ט de R. Ascher (b. Meschoullam), dont un extrait a été recueilli dans le *Temim Déim*, sont intitulées par Meïri (p. 36) קונדריס החלוקין שבין יו"ט ראשון לשני. R. David b. Lévi est désigné par le titre de בעל המכתם (p. 36). De R. Joseph b. Guerschom (de Narbonne), dont le nom n'était connu que par l'Introduction de Meïri à *Abot* et par Lattes[6],

1. Il nomme Menahem p. 108 (זקיננו), p. 103 et p. 105 (אחד מזקינינו הגדולים אשר שמו בקרבי), tandis que Méir est appelé par lui simplement אחד מגדולי משפחתינו (Gross, p. 246).
2. P. 51 : בקצת חדושין של זקננו הגדול הרב אב בית דין ז"ל. Cf. p. 162.
3. Gross, p. 421.
4. *Ibid.*, p. 420.
5. ואף אחד מגדולי משפחתינו חבר באזהרות של לולב בנופח זה : נפסל הגזול לכל שבעת הימים אך אם ימצא יבש מחר יצא.
6. *Ibid.*, p. 421.

il mentionne (p. 36) un commentaire de *Béça*. Sont cités chacun deux fois : R. Meschoullam de Béziers[1] et son père R. Moïse b. Juda[2] (p. 40, 44), R. Salomon b. Abraham de Montpellier[3] (p. 37, 89), l'adversaire de la philosophie de Maïmonide, et dont l'activité halachique était mal connue jusqu'à présent. R. Samuel b. Mordechaï, auteur d'un אסור והיתר, est peut-être, comme le conjecture Last, le rabbin d'Apt qui correspondit avec R. Salomon b. Adret[4]. R. Juda b. Yohanan, dont une consultation est citée (p. 67), est totalement inconnu. Raschi et R. Tam sont très souvent mentionnés[5]. En outre, Meïri parle de savants de Carcassonne, de Narbonne, de Béziers, de Montpellier et de la Provence (p. 11 ; cf. p. 51, 52, 151), aussi bien que de la France du Nord (p. 14, 19, 68) et de l'Allemagne (p. 14) ; il mentionne une fois des Tossafot (p. 78).

Parmi les anciennes autorités, Meïri cite les *Scheeltot* de R. Ahaï (p. 20, 37, 154), les *Halachot Guedolot* (p. 72), des enseignements de Gueonim (p. 16, 52, 143 et suiv., 155), R. Amram (p. 29), R. Paltoï (p. 105), R. Haï (p. 42, 126, 149), dont les savants de Narbonne possédaient des לקוטין (p. 51), R. Hananel, R. Nissim (p. 147, consultation), l'*Arouch* (p. 149), Alfasi, R. Efraïm (p. 21), R. Isaac ibn Gayyat (p. 25, 70, 105, 114), R. Juda b. Barzillaï, qu'il loue beaucoup[6], et son *Séfer ha-Ittim* (p. 26, 156), surtout Maïmonide et plus encore Nahmanide[7]. Du maître de ce dernier, R. Juda b. Yakar, il mentionne le commentaire du rituel (p. 18)[8]. Enfin, il connaît, outre le Midrasch *Tanhouma* (p. 20), le *Yelamdénou* (p. 18).

1. *Ibid.*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 99, 281.
3. *Ibid.*, p. 326.
4. Gross, p. 37.
5. Raschi est appelé הרב הגדול והמובהק שבכל ארץ צרפת (p. 26) ; R. Tam est désigné aussi par רבינו יעקב.
6. P. 25 : הרב היותר גדול שבארצכם והוא הרב הנשיא ר' יהודה בן ברזלי אלברגלוני ; p. 26 : הגדול והמובהק שבכל ארץ קטלוניא.
7. P. 15, il dit de lui : שהיה מופלג בחכמה ומופלא שבבית דין.
8. Ce commentaire existe en manuscrit à Cambridge, v. Schechter, dans *J. Q. R.*, IV, 245 ; notre citation s'y trouve à la p. 452.

ARABO-JUDAICA[1]

Les notes qui suivent, relatives à la situation des Juifs en pays musulman et extraites d'auteurs arabes, se rattachent à celles qui ont paru sur le même sujet dans la *Revue des Études juives*, t. XXVIII, an. 1894, p. 294, et dans les *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 109.

Ce que voici est tiré du *Dîwân el inchâ* (ms. 4439 de Paris), ouvrage colligé vers 840 de l'hégire, et dont l'importance a été maintes fois signalée; malheureusement l'écriture cursive et très souvent dépourvue de points diacritiques en rend dans bien des cas la lecture pénible ou douteuse. On en peut rapprocher notamment les renseignements que nous fournit Bîroûni, *Chronologie*, notamment p. 275 et s., et la belle traduction anglaise de Sachau[2]; c'est là sans aucun doute qu'a principalement puisé Makrîzi in *Chrestomathie* de Sacy, I, 284 = éd. Boulak, II, 476; cf. aussi Abou'l-Féda, *Historia anteislamica*, p. 156 et s.

[F° 140.] La seconde religion est celle des Juifs, *Yehoûd*, dont le nom est pris de la racine *hâda* dans le sens de « retourner, revenir », ce qui est tiré des paroles de Moïse le Prophète « nous sommes revenus à toi ». Ils sont plus nombreux que les Benoû Isrâ'il, car il y a des Juifs qui ne sont pas des Benoû Isrâ'il. Leur livre sacré est la Tôra (tawrât), nom dérivé de la manière de dire « mon feu a jailli du briquet » (*wariyat nâri*) et aussi à la deuxième et à la quatrième forme, pour dire qu'on en a tiré de la lumière; en d'autres termes, c'est comme si de ce livre jaillissaient les prescriptions de la loi de Moïse, ainsi que l'a dit En-Nahhâs (?).

D'après Chahristani[3], c'est le premier livre qui fut révélé aux Benoû Isrâ'il. On l'appela *livre* (Kitâb), tandis que ce qui avait été révélé auparavant s'appelait *feuillets*. Ce livre fut le premier qui énonça des peines

1. Les caractères arabes, employés dans cet article, viennent de l'Imprimerie nationale.
2. Cf. *Revue*, t. XII, p. 258 s.
3. Ed. Cureton, p. 164; trad. Haarbrücker, I, 247; cf. *Chrestomathie* de Sacy, I, p. 361.

canoniques et des prescriptions : il n'y avait auparavant que des avertissements moraux, etc. Cette Tôra se compose de cinq volumes, dont le premier raconte l'histoire de la création et s'étend depuis Adam jusqu'à Joseph ; le second traite du service dû à Dieu par les Benoû Isra'il, de la venue de Moïse, de la mort de Pharaon, de la course dans le désert, de la prêtrise d'Aron, et de la révélation des dix Commandements sur les Tables de la loi. Ces Tables, tirées du contenu de la Tôra (?), étaient au nombre de six, et contenaient des prescriptions et des défenses, ainsi que (l'ordre adressé) au peuple d'écouter la parole de Dieu. Elles étaient, selon les uns, d'émeraude verte, selon d'autres de rubis rouge ; d'autres encore disent de topaze, tandis qu'il y en a qui disent qu'elles étaient de bois[1]. On prétend aussi qu'il n'y en avait que deux, mais qu'on parle d'elles au pluriel, de la même manière qu'on trouve dans le Koran (IV, 12) : « s'il a des frères », bien qu'il ne s'agisse que de deux frères.

Le troisième volume traite de la manière de procéder aux sacrifices Le quatrième est consacré au dénombrement de la population et du partage du pays entre ceux dont elle se composait, ainsi que des messagers que Moïse envoya de Syrie, de la manne, du miel et des nuages (qui enveloppaient le Tabernacle). Le cinquième renferme les prescriptions de la Tôra, et parle de la mort d'Aron (?), puis de celle de Moïse, et de la lieutenance de Josué ben Noûn.

Les exégètes du Koran rapportent, d'après Ibn Abbâs, que quand Moïse jeta les Tables, elles furent brisées et qu'il n'en resta plus que la sixième partie. On raconte aussi que la Tôra formait soixante-dix charges de chameau, dont chaque partie se lisait en un an[2], et qu'on en enleva les six septièmes, pour n'en plus laisser qu'un septième, dans lequel on trouve les règles de direction et les causes de miséricorde, tandis que dans ce qui a été enlevé se trouvait de quoi décider toutes les questions.

Plus tard les Juifs se séparèrent en diverses branches, dont les plus connues sont au nombre de deux. La première comprend les Rabbanites et les Karaïtes, que l'on peut regarder comme ne faisant qu'un, car ils ont la même Tôra ; il n'y a pas de différence fondamentale entre eux au point de vue du judaïsme, ils sont d'accord sur le caractère de prophète de Moïse, d'Aron, de Josué, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ainsi que sur les (douze) tribus et sur les six cent treize prescriptions légales extraites de la Tôra et qu'ils respectent. Les Rabbanites diffèrent des Karaïtes en ce qui concerne des commentaires faits par leurs prêtres sur des passages difficiles de la Tôra et des applications qu'ils font de celle-ci et rapportent à Moïse ; mais les uns et les autres s'accordent à se tourner pour faire la prière dans la direction du Temple de Jérusalem et à reconnaître que Dieu s'est entretenu avec Moïse sur le mont Sinaï.

Ils sont en désaccord sur deux points : d'abord au sujet du (sens)

1. Commentaires du Koran ad VII, 142, par exemple Beydhawi, éd. Fleischer, I, p. 344.

2. J'ai corrigé le texte d'après Zamakhchari, *Kechchâf*, I, 351, l. 2, éd. Boulak.

apparent et de la propension à une interprétation symbolique. Les Karaïtes s'en tiennent au sens apparent des textes de la Tôra et comprennent au sens propre ce qui y est dit de la forme de Dieu, de son usage de la parole, de sa position en équilibre sur le trône céleste, de sa manifestation sur le Sinaï, tandis que les Rabbanites entendent tout cela au figuré. Ensuite au sujet de la prédestination (*kadar*) : aux yeux des Rabbanites il n'y a pas de prédestination, et l'acte est produit par son auteur[1], tandis que les Karaïtes admettent la prédestination. Mais, à cela près, ils sont d'accord pour tout le reste.

La seconde branche est formée par les Samaritains, qui sont les sectateurs de Sâmiri, personnage mentionné dans le Koran et dont le nom était Moûsa ben Z'afar; il tirait son origine des gens qui adorèrent le veau. Un jour qu'il vit Gabriel monté sur le coursier de vie[2] venir trouver Moïse, il prit une poignée de terre de dessous le sabot de cet animal et la lança sur des bijoux leur appartenant en disant : « Sois un veau corporel et mugissant » (Koran, Sourate xx, 90 et 96), et il en fut ainsi. D'après El-Hasan, cela devint un animal ayant de la chair et du sang; on dit aussi qu'il se mit à mugir, mais sans que sa nature d'être inanimé changeât. Il en advint ce que Dieu raconte dans son saint Livre.

D'après les Chaféites, les Samaritains, s'ils ont les mêmes principes que les Juifs, font partie de ceux-ci et doivent payer la capitation ; sinon, non.

Les Samaritains ont une Tôra qui leur est propre et qui diffère tant de l'ancienne Tôra que de celle qui est entre les mains des chrétiens. Ils ont ce trait particulier de dénier le caractère de prophètes à ceux qui ont succédé à Moïse, sauf toutefois à Aron et à Josué[3]. Pour faire leurs prières ils se tournent vers le mont de Naplouse, de même qu'ils enterrent leurs morts dans cette direction, car c'est sur ce Sinaï, prétendent-ils, que Dieu s'est entretenu avec Moûsa ben Imrân (Moïse). C'est, disent-ils encore, sur cette montagne que Dieu avait ordonné d'élever le Temple, mais David, contrairement à l'ordre qu'il avait reçu, l'édifia à Jérusalem.

Les différentes branches des Juifs n'ont ni sultan ni roi régnant dans aucune partie de la terre, et partout où ils sont, ils payent la capitation ; ils vivent, n'importe où ils se trouvent, dans un état d'humiliation. Ils ont pour chef celui que le prince nomme à cet effet et qui commande également aux Rabbanites, aux Karaïtes et aux Samaritains. Il est requis que celui qui est nommé à ce poste soit un homme religieux choisi parmi eux, versé dans leur religion et de bonnes mœurs. C'est de lui que dépendent leurs caravanes, et il prend soin d'eux[4]. Il est par eux accepté

1. وان الامر انف, voir le dictionnaire Lane.

2. Cf. Zamakhchari, *Kechchâf*, II, p. 33, l. 15 ; on trouve une autre version dans le commentaire de Beydhawi, I, 603 ad f.

3. Ni Aron, ni Josué ne sont cités comme faisant exception, par Makrizi (*Chrestomathie*, I, 304 et 305) non plus que par Birouni (trad., p. 25) ; ces deux auteurs ne parlent pas non plus de la direction dans laquelle les Samaritains enterrent leurs morts.

4. Le sens est très douteux ; le texte paraît être له رفعاتهم ورافة عليهم, que j'ai lu له رفقاتهم ورافة عليهم.

comme chef et comme juge qui tranche leurs différends. La nomination est faite par le pouvoir souverain, et le rescrit à cet effet est écrit en caractères *thoulouth*. C'est au Kaire que réside ce chef.

[F° 147.] Les principaux زعماء d'entre les sujets tributaires sont le patriarche des Jacobites, celui des Melkites, et en troisième lieu le chef رئيس des Juifs, dont l'autorité s exerce sur les Karaïtes, les Rabbanites et les Samaritains. Les conditions qu'il doit réunir sont analogues à celles du chef رئيس des Juifs au Kaire, et le rescrit dont il est l'objet est dans la forme ordinaire. Il n'est dressé de rescrit en sa faveur qu'avec la permission du chef رئيس résidant au Kaire, car il lui sert en quelque sorte de lieutenant. Il arrive aussi que les Samaritains ont un chef particulier placé sous les ordres du chef qui réside à Miçr. Il porte le nom de *refîs*[1].

[F° 303.] Les serments que doivent prêter les mécréants et les philosophes الحكماء sont divisés en deux catégories. Dans la première figurent les adeptes de la religion juive (*yehoûdiyya*), mot tiré de la racine *hâda* dans le sens de « retourner » et qui leur est appliqué d'après le mot de Moïse : « Nous sommes revenus à toi. » Il a été déjà question de cela à propos des rangs assignés aux divers fonctionnaires. Les Juifs se sont partagés en diverses branches, dont les plus connues sont d'abord celles des Karaïtes et des Rabbanites, que l'on peut regarder comme formant un même groupe, car leur Tôra est la même et ils ne sont pas en divergence quant aux bases du judaïsme; il en a été parlé plus haut. Voici leur formule de serment : « Je le jure par Dieu, par Dieu, par Dieu le grand, l'éternel, le seul, le toujours existant, l'unique, le majestueux, qui a envoyé Moïse porteur de la vérité et a ceint du manteau de celui-ci son frère Aron, par la vénérée Tôra et ce qu'elle renferme et établit, par les dix Commandements révélés à Moïse sur les tables de pierre précieuse, par ce que renferme la coupole du temps[2], par notre non-adoration de Pharaon ni de (?) Hâmân; puissé-je tenir Israël pour rien, pratiquer la religion chrétienne, croire à l'exactitude des dires de Marie reniant (?) Joseph le charpentier et ses rapports avec elle ; puisse le mont Sinaï être plongé dans les ordures et le Temple (*eç-çakhra*) être souillé d'impuretés ; puisse Nabuchodonosor s'avancer à cheval pour ruiner Jérusalem et massacrer les Benoû Isrâ'il ; puissé-je rencontrer la pestilence là où s'arrêteront mes pas de voyageur (?)[3]..... »

Il faut, pour les serments les plus importants qu'on leur fait prêter, choisir le moment de la rupture du jeûne de la fête de Moûmâriyâ (*sic*), qu'ils appellent le Kippour et qui est pour eux le grand jour par excel-

1. Ce nom manque dans nos dictionnaires, mais le texte en épelle l'orthographe.

2. Glose marginale : « La coupole du temps est celle où descendit la révélation. Pharaon s'appelait El-Welîd ben Moç'ab, ou, selon d'autres, Moç'ab ben el-Welîd. Israël est le même que le prophète Jacob. Ils n'admettent pas que Marie soit devenue enceinte des œuvres de Joseph le charpentier..... »

3. La formule se poursuit ainsi pendant une douzaine de lignes de plus ; mais la difficulté de lecture n'en permettrait qu'une traduction dont la majeure partie serait sans valeur ou trop conjecturale.

lence. Dieu leur a, disent-ils, imposé de jeûner ce jour-là, et celui qui ne respecte pas cette défense mérite la mort. Le jeûne dure vingt-cinq heures, car il commence avant le coucher du soleil le 9 du mois de tichrî, qui est le premier de leurs mois, et finit avec le coucher du soleil du lendemain 10 [1]. Ils appellent aussi ce jeûne *'Achoûr*. Il ne peut tomber ni le dimanche, ni le mardi, ni le vendredi. Ce jour-là, Dieu, à ce qu'ils prétendent, leur remet tous les péchés, sauf la séduction des femmes mariées, l'injustice exercée par un homme à l'égard de son frère et la négation de la divinité.

[F° 304.] — Il est bon de savoir que celui qui établit le premier ces formules de serment pour les Juifs fut El-Fad'l ben er-Rebî', vizir de Haroûn er-Rechîd. Un de ses secrétaires les lui fournit, et c'est de là que sont tirées toutes ces expressions.

La seconde branche est formée par les Samaritains, dont il a été parlé déjà ci-dessus. Voici comment ils jurent : « Par Dieu, par Dieu, par Dieu le grand, le créateur, le tout-puissant, le dominateur, l'antique, l'éternel, Seigneur de Moïse et d'Aron, révélateur de la Tôra et des tables de pierres précieuses, qui, à l'encontre des Benoû Isrâ'il, a fait du Sinaï la *Kibla* de ses adorateurs, ou autrement je ne croirais pas au contenu de la *Tôra*, je refuserais le caractère de prophète à Moïse, je dirais que l'imâmat est chez un autre que le fils d'Aron,... je rejetterais la sainteté du Sabbat, j'introduirais dans la religion l'interprétation symbolique, j'affirmerais l'authenticité de la Tôra des Juifs, je nierais les mots « ne me touchez pas [2] », je ne m'abstiendrais de nulle bête égorgée, je mangerais la chair de l'agneau avec le lait de sa mère [3], je m'efforcerais de gagner le pays où il est défendu d'habiter, c'est-à-dire la ville d'Arîkha [4], j'approcherais les femmes menstruées au moment de leur infirmité, les regardant comme licites et couchant dans leur lit, je serais le premier à ne pas croire à la lieutenance d'Aron et..... »

Le texte qui suit est extrait d'un ms. maghrébin incomplet intitulé لباب الالباب qui est en ma possession et dont j'ignore l'auteur ; il paraît remonter à quatre ou cinq siècles et traite de plusieurs sujets fort disparates. Ce fragment y figure au f. 20.

فاما اليهود فاصنافهم كثيرة منهم الغانية[5] والعيسويّة ومنهم المقارنة[6]
وهم يخالفون جمهور اليهود بنفى التشبيه ومنهم الداعية ومنهم السامِرِيّة
والجالوتية وهم الجالية عن اوطانهم بيت المقدس والجالوت رئيسهم ويزعم

1. Cf. Bîroûni, p. 277 = 270 de la trad. ; Makrîzi, in *Chrestomathie*, I, 288.
2. Cf. *Chrestomathie*, I, 304 et 305 ; Bîroûni, p. 21 ; trad. p. 25.
3. Allusion à la défense édictée dans l'Exode et le Deutéronome ; cf. Munk, *Palestine*, p. 168.
4. C'est-à-dire Jéricho, dont Josué, après l'avoir conquise et ruinée, défendit la réédification.
5. Variantes (cf. la traduction) الغانية — الالغانية.
6. Var. المقارنة — المغاربة.

عامتهم انه لا براس حتى تكوّر انامل يديه تبلغ ركبتيه والكاهن عندهم الامام والجميع الكَهَنة والحبر العالم والسفر الصحيفة وهي اربعة وعشرون سفرا لكل نبي منهم سفرٌ والتوراة خمسة اسفار منها توراة الثمانين ومنها توراة السبعين ومنها توراة السامرى ومنها توراة الهارونية ومنها توراة العموم

Quant aux Juifs, ils se divisent en de nombreuses catégories : telles les Fâniya [1], les 'Isâwiya [2], les Maghâriya [3], lesquels, contrairement à tous les Juifs, nient l'anthropomorphisme, les Dâ'iya [4], les Samiriya et les Djâloûtiya ou émigrés de Jérusalem leur patrie ; Djâloût est le nom de leur chef, lequel, prétend le vulgaire, n'avait pas de tête tant que ses doigts se déroulant n'atteignaient pas ses genoux [5]. Chez eux, le *Kâhin*, au pluriel *Kahana*, désigne l'imâm, le mot *hibr*, le savant, et le mot *sefer*, le feuillet (*çahîfa*). Ils ont vingt-quatre *sefer*, dont chacun est attribué à un prophète. La Tôra comprend cinq *sefer* : il y a la Tôra des quatre-vingts, celle des soixante-dix, celle d'Es-Sâmeri, celle des Hâroûniya et celle du vulgaire (?).

On lit dans la glose d''Adewi au commentaire de Kharachi sur Sidi Khalîl, t. V, p. 81 :

Ibn 'Arafa [6] s'exprime en ces termes : Je ne connais pas de texte de la *Modawwana* parlant de *wakf* (biens immobilisés) constitué au profit d'infidèles. Il semble donc que la doctrine soit la même que pour le testament, c'est à-dire qu'on rapporte comme venant d'Ibn el-Kâsim qu'il est blâmable de tester au profit d'un Juif ou d'un chrétien.

E. Fagnan.

1. Le texte porte Ghâniya ; j'ai écrit « Fâniya » en suivant la lecture d'Aboû'l-Féda, *Historia anteislamica*, p. 160 ; on lit « Elfâniya » dans Chahristâni (texte, 170 = trad. Haarbrücker, I, 258), qui dérive ce nom de Elfân, lequel aurait été leur chef ; et de même dans Bîroûni (p. 284), mais le traducteur entend ce mot dans l'acception « Millenarii » (trad. angl., p. 279).

2. Les 'Isâwiya, que cite aussi Chahristâni (p. 168 = trad., I, 254), tirent leur nom, d'après cet auteur, d'Aboû 'Isa Ishâk ben Ya'koub Içfahâni, et paraissent être ceux que Makrîzi (*Chrestomathie* de Sacy, I, 307) appelle Içfahâniya.

3. Texte, Makârina ; Makrîzi écrit « Maghâriba » (*l. l.*, texte, p. 116, et de même dans l'éd. Boulak, II, 478), tandis que Chahristâni (texte, 168 = trad., I, 255) orthographie « Makâriba ». Cf. *Revue des Études juives*, XXX, 126 et 318 ; L, 14 et s.

4. Ils paraissent correspondre aux Yoûdha'âniya de Chahristâni (texte, 168 = trad., I, 255-256), car cet auteur dit de Yoûdha'ân : وفيما نُقل عنه تعظيم امر الداعى (168, l. d., et cf. l. 14).

5. Ra's djâloût (princeps exilii) est le nom donné à 'Anân ben Dâwoûd (Aboû'l-Féda, *l. l.*, 160, l. 2). Cf. *Revue*, XII, p. 262.

6. Ibn 'Arafa est un célèbre juriste malékite, mort à Tunis en 803 de l'hégire. La *Modawwana*, base sur laquelle ont été édifiées les décisions de l'École malékite, est le recueil, rédigé par Sohnoûn, des doctrines émises par Mâlek et recueillies par son disciple Ibn el-Kâsim.

LES POÉSIES INÉDITES

D'ISRAEL NADJARA

(SUITE [1])

B

LE MANUSCRIT D'AMSTERDAM DU שארית ישראל.

Grâce à l'amabilité de M. S. Seeligmann, d'Amsterdam, toujours prêt à obliger, je suis en mesure de donner quelques renseignements sur le manuscrit déjà mentionné [2] de Nadjara, connu sous le titre de שארית ישראל, mais sur lequel on ne possédait encore que peu de données exactes. Ces renseignements serviront du même coup à compléter ma description du manuscrit de Budapest.

Je reproduis d'abord, dans les propres termes du savant d'Amsterdam, quelques détails intéressants sur l'histoire du manuscrit : « D'après un catalogue de S. Dubno, avec indication des prix et des acquéreurs — c'est le catalogue de la vente aux enchères du 13 juillet 1814 — le nº 3 (qui contient le *S. I.*) fut acheté pour 2 gulden et 10 stuiver [3] par un certain « Slap ». Le manuscrit porte au Bet-Hammidrasch (c'est le Bet-Hammidrasch עץ חיים de la communauté aschkenazite) une note qui nomme le donateur : c'est Aaron b. Löb Rofé, qui était connu sous le nom de « Reb Aaron Taatje » et qui est mort en 1820. »

Dans la bibliothèque du Bet-Hammidrasch, le manuscrit porte le nº (4º) 7. La collection des poésies de Nadjara y forme la troisième partie ; écrite en caractères sefardis cursifs, elle remplit trente-deux feuillets, chaque page portant le titre שארית ישראל. Les vingt-

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LVIII, p. 241, et t. LIX, p. 96.
2. Voir *Revue*, LVIII, 242.
3. Le stuiver vaut 5 cent.

huit premiers feuillets sont paginés de ב à כט ; le feuillet א manque, par conséquent. Celui qui est maintenant le premier commence par la courte préface mise par Israël Nadjara au *S. I.* (...אמר הכותב, mais seulement jusqu'à מרוצה ומעושה [1]). Puis viennent soixante-six poèmes, numérotés par le copiste lui-même et que j'ai pu comparer avec le manuscrit de Budapest grâce aux indications de M. Seeligmann sur les premiers vers et sur d'autres détails. M. Seeligmann lui-même a identifié les morceaux en question avec les Pizmonim édités par Friedländer. Voici la liste des soixante-six numéros avec la place qu'ils occupent dans le *S. I.* et dans *P* ; pour les quelques numéros que je n'ai pu identifier, je reproduis les indications de M. Seeligmann.

1-6. Ce sont les poèmes pour les six jours de la semaine, comme dans le *S. I.* [2].

7	VII, 2 [3]	8	VII, 33	9	VIII, 23
10	VIII, 21	11	VIII, 20		

12 : תשכח יד ימיני ; אם דוד אשכחך ותדבק לשוני אם לא אזכרך ; acrostiche : אני ישראל.

13 : מה יעשה אדם ויחיה ימות וידל כדל וחלך ; titre תוכחה.

14	I, 2 (*P* 1)	15	I, 27 (7)	16	I, 25 (8)
17	*P* 27	18	III, 8 (28)	19	IV, 29 (39)
20	IV, 8 (38)	21	IV, 41 (60)	22	VII, 20
23	VII, 30	24	VII, 5	25	*P* 40
26	IV, 7 (41)	27	XII, 4	28	IV, 33 (42)
29	IV, 2 (65)	30	IV, 32 (61)	31	IV, 30 (43)
32	IV, 6 (44)	33	IV, 9	34	XIII, 2
35	VI, 7 (77)	36	VI, 25 (80)		

37 לחזות לחזות לחזות בנועם יי' גם לבקר בהיכלו
ידודון ידודון ידודון שנות מעיני לבי יקץ בעוד לילו ; acrostiche : Israël.

38	XIV, 4	39	XIV, 12	40	VI, 17 (81)
41	VI, 15 (82)	42	*P* 92	43	VI, 47 (83)
44	XIV, 9	45	VI, 24	46	I, 17 (60)

47 : יה רם ונעלה על כל תהלה נורא עלילה על בני אדם ; acrostiche : Israël b. Moïse.

48	*P* 84	49	XIV, 22	50	XIV, 8
51	X, 4	52	X, 9	53	X, 6
54	X, 5	55	X, 13	56	X, 7

1. Voir *Revue*, LVIII, 243, note 5.
2. Voir *Revue*, LVIII, 244.
3. D'après l'analyse donnée précédemment du *S. I.* en 14 chapitres.

Le nº 57 commence par les versets 3 et 4 du psaume CIII, mais il est sûr qu'ils terminaient le poème qui précédait dans le manuscrit dont dérive le nôtre, comme il arrive parfois dans les poésies de Nadjara. Puis vient la remarque par laquelle le poète a introduit ses hymnes pour les néoménies des douze mois [1]. Comme nous l'avons indiqué [2], le manuscrit de Budapest présente ici une lacune : les deux hymnes de Nissan y sont seuls conservés, les autres manquent. Le manuscrit d'Amsterdam comble heureusement cette lacune. Le nº 57 est identique avec le premier des deux poèmes de Nissan. Le second de ces poèmes ne figure pas dans notre manuscrit. Mais les nºs 58-66 nous donnent les hymnes pour les néoménies des mois d'Iyyar, Sivan, Tammouz, Ab, Eloul, Tischri [3], Heschvan, Kislev, Tébet. Ceux des deux derniers mois manquent ; mais c'est qu'ici s'arrête la première partie, la plus considérable, du *S. I.* d'Amsterdam. Elle est suivie de quatre feuillets, paginés לג, לד, לו et לח (les feuillets לה et לז manquent). Les poèmes qu'on lit sur ces quatre feuillets sont également numérotés ; ce sont les suivants :

56	*P* 108	57	*P* 109	58	*P* 111
59	I, 28 (*P* 13)	60	XIII, 4	63	I, 15 (*P* 12)

64 : גאולי אל תנו שבח והודאות לשם אותות במצרים ונפלאות. En tête, cette indication : וזאת שירה חדשה לאמרה לפני ספר תורה כשמוליכים אותו לתיבה בחג הפסח כוללת עשר מכות בניגון ערבי הידוע אצלנו וכל העם עונין גאולי אל סימן אני ישראל בן משה חזק.

66 I, 16 (*P* 14). La fin manque, comme le nº 65.

67 : שים בדת אל רעיוניך ובמשנותיו הגיוניך ושננתם לבניך. Titre : פזמון נאה ומשובח מיוסד על שיתא סדרי משנה לחן מזמרת שיר ושבחה.

Les poèmes de notre manuscrit portent aussi en tête l'indication de la mélodie.

Cette analyse montre que la plupart des morceaux contenus dans le fragment d'Amsterdam proviennent du *S. I.*, mais que beaucoup d'autres sont empruntés à la seconde source, celle à laquelle a puisé *P*. Enfin, ceux qui ne se retrouvent pas ailleurs figuraient peut-être dans les parties perdues du grand *S. I.* de Budapest. La

1. ...נתנני אלהים. Voir *Revue*, LVIII, 244, note 2.
2. *Ibid.*,
3. Sur ce morceau, M. Seeligmann fait la remarque suivante : « D'après Landshut, עמודי העבודה, p. 150, l. 11, il a été édité par G. Polack à la fin de la préface du Mahzor hollandais. C'est peut-être dans la première édition, car il ne figure pas dans les éditions postérieures. »

division en quatorze modes, donnée par ce manuscrit, a été totalement abandonnée dans celui d'Amsterdam, où des pièces appartenant à divers chapitres se suivent sans aucune distinction ; cependant des groupes entiers de morceaux du même chapitre se rencontrent çà et là.

Je remercie sincèrement M. Seeligmann de m'avoir mis en état de donner ces renseignements sur le manuscrit d'Amsterdam, auquel Dukes s'était seul intéressé jusqu'à présent.

C

LE MANUSCRIT D'OXFORD DU שארית ישראל.

Dans son Catalogue des manuscrits hébreux de la Bodléienne, Neubauer décrit ainsi le nº 1985 (Michael 174) : « 1. Poetical and liturgical pieces by R. Yisrael נגארה (printed) in an imperfect state. At end is the index according to הברות » (col. 677). Le mot « printed » donne à croire que le manuscrit contient les poèmes de Nadjara imprimés dans le *Z. I.* ou dans *P.* Mais l'indication de la liste finale « par airs » me fit supposer que ce recueil était apparenté au manuscrit de Budapest. Grâce à l'amabilité de M. Cowley, le savant bibliothécaire de la Bodléienne, j'appris d'abord que la collection présentait une lacune au début et que des morceaux en étaient identiques avec ceux de *P.* Pour avoir une connaissance plus complète du contenu du manuscrit, je me procurai — toujours grâce à l'obligeante entremise de M. Cowley — une photographie des pages qui contiennent la table signalée par Neubauer. Quoique cette table des matières soit incomplète, comme nous allons le montrer, elle nous permet néanmoins de connaître le manuscrit avec une précision suffisante. J'y trouvai la confirmation de mon hypothèse, à savoir que cette collection était apparentée à celle du *Scheérit Israël* de Budapest. Mais je constatai aussi une différence constante tant en ce qui concerne la division des morceaux qu'en ce qui concerne le contenu de chaque section.

En voici le texte :

הברת כל הקולות אשר בספר הם אלו

1. הברת ארזל בדף ב׳ (XIV)
2. הברת חוסאייני בדף י׳ (IV)
3. הברת ראשט בדף כו (I)
4. הברת מאהור בדף לה (III)

(VIII) 5. הברת איראק בדף מד
(X) 6. הברת נאבה בדף נב
(V) 7. הברת זונבולי בדף סד
(IX) 8. הברת אבגי בדף עב
9. הברת מוכליק בדף פ׳
(VI) 10. הברת סבה בדף צב
(VII) 11. הברת שיגייא בדף קד
(XIII) 12. הברת גירייא בדף קי״ד
(XII) 13. הברת בושליק בדף קכ״ד
(XI) 14. נברוץ עאגאם דף קל״ז
תמו כל ההברות שהם בספר הזה
ש״לב״ע

Les chiffres romains ajoutés à cette numérotation sont ceux des modes dans le manuscrit de Budapest. Ce rapprochement permet de se faire une idée des différences dans l'ordre des deux recueils. On remarque, en outre, que le n° II manque dans le manuscrit d'Oxford, qui contient en revanche un n° 9 absent du *S. I.* Il est naturel de supposer que « Mouchlik » est un autre nom de l'air « Pendjika ».

La table des matières spéciales ne s'est pas conservée en entier. Les quatre pages dont je possède des reproductions photographiques ne portent que sur les n°s 1-4 et 10-14. La partie du milieu est donc absente. Il est du plus haut intérêt de déterminer les rapports du manuscrit d'Oxford avec celui de Budapest. Dans ce but, je donne un aperçu sur les numéros des quatre premières sections du manuscrit d'Oxford, qui correspondent aux chapitres XIV, IV, I, III du *S. I.*

1 : ארזל. — Cet air contient, d'après la table, vingt-huit numéros, dont la plupart se retrouvent dans le *S. I.*, chap. XIV, à savoir [1] :

1	3 (*P* 12)	6	14	11	19	17	24
2	17	7	9	12	2	18	13
3	11	8	8	13	10	22	23
4	6	9	12	15	22		
5	7	10	15				

Mais on y trouve aussi des morceaux qui figurent sous d'autres airs dans *S. I.* :

21 X, 50 23 I, 26 (*P* 15) 24 XII, 8 27 I, 16 (*P* 14)

1. Le second chiffre est celui du n° correspondant du manuscrit de Budapest ; quand le morceau figure dans *P*, entre parenthèse, j'ajoute le n° qu'il y a.

Enfin, cette section contient des morceaux qui n'ont été conservés ni dans *S. I.* ni dans *P* :

1	(ידודון)[1]	20	(יאות לך)	26	(אך ראש)
16	(ישעי)	25	(ידידים לאל)	28	(בא אלהים)
19	(יאר לך)				

2 : חוסאיינו. — Au total cinquante-neuf numéros, mais les premiers mots des nos 47-59 ne sont pas bien lisibles dans la table des matières, ce qui fait que je donne seulement l'identification des nos 1-46.

Les morceaux suivants se retrouvent dans le chapitre correspondant le IVe du *S. I.* :

1	54 (*P* 26)	14	56	23	2 (35)	36	8 (38)
2	53	15	31 (60)	24	30 (43)	37	7 (41)
8	25 (52)	16	24	25	42	38	33 (42)
9	28 (55)	17	27 (48)	29	4	39	11 (50)
10	38	18	39 (68)	31	49 (73)	41	9
11	32	19	3 (36)	32	22 (51)	42	20 (53)
12	45	20	26 (46)	35	29 (39)	46	57
13	46						

Les numéros suivants ne figurent que dans *P* :

21	62	27	37	44	63	45	47[2]
22	67						

Les suivants appartiennent à d'autres airs du *S. I.* :

4	V, 11	6	VII, 16	28	X, 38 (*P* 59)[3]	43	XII, 7
5	V, 13	7	X, 27	33	V, 12		

Les suivants ne peuvent pas être identifiés :

26	(ידם נטעך)[4]	30	(ידור עמי הדור)	34	(יה חוסני)	40	(קול עלמות)

3 : ראשט. — En tout, quarante et un numéros. Les suivants se trouvent dans le chap. I du *S. I.* :

1. Sans doute identique avec le n° 37 du manuscrit d'Amsterdam ; v. plus haut, p. 232.
2. Ces morceaux sont également désignés dans *P*, comme appartenant à l'air « Houseïni ».
3. Même remarque pour ce morceau.
4. Distinct du n° 22, qui débute aussi par ces deux mots.

1	30	11	36 (11)	20	10 (25)	32	8
2	31 (19)	12	35	22	33	33	9
3	4 (3)	13	6 (21)	23	32	34	19
4	5 (4)	14	17 (6)	24	23	36	14
6	20	15	35	25	34	37	11
8	18	16	28 (13)	26	3 (2)	38	39
9	12	17	27 (7)	27	7	39	40
10	2 (6)	18	29	29	21 (20)		

Les suivants, dans d'autres chapitres :

5 VI, 19 19 VII, 25

Non identifiés :

7	(שור נשיר לאל)	30	(ימלא)	40	(יפה כלו)
21	(עורו עורו)	31	(יעלוז לבי)	41	(אל אלוה).
28	(יעלת צבי לך צורי)	35	(עד אן)		

4 : מאהור. — De cette section, la table des matières ne donne que les nos 1-16, à cause de la lacune signalée précédemment. Les suivants figurent dans le chapitre correspondant du *S. I.*, le IIIe :

1	3 (*P* 29)	6	14	9	8 (28)	15	4
2	10 (33)	7	15	14	2	16	6
5	12 (34)	8	11 (31)				

Dans *P* seulement : 13 *P* 30 [1].

Dans d'autres airs :

3 XI, 2 (119) 4 XI, 3 (118) 10 XI, 4 (117) 11 XI, 9.

Non identifié : 12 (לי תנה מדור).

Ce tableau montre que, si le manuscrit d'Oxford concorde souvent pour le contenu avec celui de Budapest, les numéros qui appartiennent à chaque mode étant en majeure partie les mêmes dans l'un et dans l'autre, beaucoup de morceaux sont attribués dans l'un à un autre mode que dans l'autre et que le classement est totalement différent. — Le titre שארית ישראל pour cette collection ne figure pas parmi les indications qui m'ont été fournies ; on

1. Dans *P* aussi désigné comme appartenant à « Mahour ».

le lisait probablement sur le premier feuillet, qui manque maintenant.

Malgré l'accord de la collection d'Oxford avec celle de Budapest pour la division en modes, on ne peut pas considérer cette dernière comme étant de celles qui ont servi de base à la première. Il y a eu évidemment une autre collection des poésies de Nadjara, divisée en airs et qui a également servi de source à celle de *P*.

Le trait caractéristique qui fait la supériorité du manuscrit de Budapest, à savoir la division uniforme avec des poèmes d'introduction en tête de chaque section, prouve également que nous avons le droit de considérer ce texte comme un autographe du poète. Dans aucune des autres collections qui peuvent être appelées *Scheérit Israël* parce qu'elles contiennent des poésies qui ne figurent pas encore dans le *Zemirot Israël*, c'est-à-dire dans les *Pizmonim* édités par Friedländer, dans le manuscrit d'Amsterdam et dans celui d'Oxford, on ne trouve pas un seul de ces morceaux d'introduction, qui contiennent, nous l'avons montré, des allusions directes aux noms des modes.

Le manuscrit de Budapest devra incontestablement servir de base à une édition des poésies inédites d'Israël Nadjara.

(A suivre.)

W. Bacher.

LE PROCÈS DE L'INQUISITION

CONTRE DIEGO ET MANOËL TEIXEIRA[1]

Le fisc autrichien ne reculait, au XVIIe siècle, devant aucun moyen pour parer à la détresse financière continue qui l'étreignait : l'action engagée contre les héritiers de Mordechaï Meisel[2] ne constitue pas, à cet égard, un fait unique, et le procès intenté à la famille Teixeira, de Hambourg, nous en apporte une nouvelle preuve.

Diego Teixeira[3] était le fils d'un noble portugais, le gentilhomme de la maison royale Francisco de Sampaio, de la famille de Mello, dont on retrouve les ascendants jusqu'en 1423. La mère de Diego, Donna Antonia da Silva, est mentionnée dans un acte de la Dette publique de Ximénès comme ayant, de même que les Fugger[4], obtenu le monopole du commerce d'épicerie pour une durée de cinq ans. Antonia da Silva fut dame de la cour de la veuve de don João III et l'une des éducatrices de D. Sebastiaõ. C'est avec ce dernier que le père de Diego partit en 1578 en Afrique, où il mourut. Don Diego fut donc de bonne heure orphelin de père[5]. Il se rendit avant 1618 à Anvers, où il exerça les fonc-

1. D'après les documents du K.-K. Hofkammerarchiv de Vienne (Hoffinanz), complétés par ceux du Staatsarchiv de Hambourg.

2. Cf. Kisch, *Das Testament Mordechai Meisels*, p. 11 et *passim;* Bondi, *Regesten*, 803, 1058, 1068 et passim. Un prétendu portrait de Meisel se trouve dans le Museum für jüdische Volkskunde de Hambourg.

3. Je dois à l'obligeance de M. E. Bertiaux, qui me les a communiqués à la suite de ses recherches dans les archives portugaises, ces renseignements biographiques sur Diego Teixeira, qui modifient sur des points importants ce qu'on savait jusqu'à présent de lui.

4. Voir Van den Buesche, *Archivalia*, *Brügge* 1874.

5. Son frère aîné Manoël reçoit en 1613 les biens de fidéicommis.

tions de « pagador », c'est-à-dire d'administrateur royal de la Dette publique. Le 26 octobre 1618, il y épousa en premières noces Donna Blanca, fille du noble Rodrigo de Andrade et de Doña Maria de Evora y Vega, parente de Ximénès et de Vega y Evora (en 1603 baronne, plus tard marquise de Rodes en Brabant, alliée à la famille de Turn el Taxis). Francisco Rodrigo de Evora assista Diego comme témoin à son mariage. Teixeira ne s'est converti au judaïsme que sous l'influence de la famille de sa femme qui était judaïsante [1]. Il n'est donc pas maranne, comme on l'a communément admis jusqu'à ce jour.

En 1645, il se retira à Hambourg, en passant par Cologne, et se convertit au judaïsme. En octobre, puis en décembre, le gouvernement impérial de Vienne requiert le Sénat de Hambourg d'arrêter Teixeira « pour crime de lèse-majesté divine » et de saisir ses biens. Le Sénat répond fermement qu'une ville qui, comme Hambourg, n'a de ressources que dans son commerce, et surtout dans sa navigation, qui est capitale pour elle, ne saurait s'engager dans des procès d'Inquisition. L'empereur Ferdinand III, le 1er janvier 1649, menace Hambourg de sa disgrâce. Les Hambourgeois restent fermes. Ils savaient, par leur ambassadeur à Vienne, qu'on n'avait pas en vue la religion du Juif, mais son argent. Teixeira entra en relations d'affaires avec la reine Christine de Suède, qui confia à son fils Manoël l'administration de sa fortune [2].

Le 21 mai 1660 [3], le Conseil de la Chambre impériale (Reichskammergericht) reçoit de l'empereur l'ordre de continuer sans tarder les poursuites inquisitoriales contre Diego Teixeira et de statuer également sur la compétence du Sénat de Hambourg. La même année, Christine, se rendant en Suède, passe par Hambourg. Teixeira lui expose les difficultés qu'il rencontre à Vienne pour se faire délivrer un passeport, et cela malgré l'autorisation de l'empereur, auprès duquel le comte Montecucculi s'était employé à cet effet. Le 6 septembre, Christine demande par lettre à l'empereur qu'en raison des « bons services » que lui rendent les Teixeiras, il

1. La « ley de Moyses » passait, dans de nombreux milieux, pour le seul moyen infaillible d'assurer le salut des âmes. Nombre de gentilshommes se laissèrent condamner à mort comme hérétiques pour être restés inébranlables dans cette conviction. Le président du tribunal suprême de l'Inquisition fut lui-même convaincu, le 4 janvier 1538, d'avoir judaïsé. V. Baiao, dans *Archiv. hist. Portuguez.*

2. V. Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten*, Index ; Arnold, *Ketzergeschichte*, Index; Kayserling, dans le *Wiener Jahrbuch für Israeliten*, VII; Grunwald, *Portugiesengräber*, Index; Kaufmann, *Memoiren der Glückel von Hameln*, 190; et les autres sources mentionnées dans la *Jewish Encyclopedia.*

3. Wiener Hoffinanz et Hamburger Staatsarchiv.

leur soit établi un passeport pour tout l'empire. Sans attacher aucune importance à cette démarche, l'empereur ordonne le 9 août 1663 à von Hunenfeld, contrôleur du Reichspfennigamt à Francfort, de se rendre à Hambourg et d'inviter Teixeira à verser de bon gré « une importante somme d'argent » en vue d'en finir une fois pour toutes avec un procès dont l'issue prochaine ne saurait lui être que défavorable. Il importait que Teixeira ne fût pas prévenu de ce voyage afin qu'il ne pût pas prendre la fuite avec sa fortune. Quant à la ville de Hambourg, qui excipait de son droit de saisie sur les biens de ses habitants, il convenait, en raison des difficultés pécuniaires du moment, de ne pas l'indisposer. Il y aurait peut-être moyen d'amener Teixeira à verser, à titre de « contribution » spontanée aux frais considérables de la guerre actuelle, une somme de 150,000 thalers au moins. « En raison des nécessités présentes », Hunenfeld ne devait consentir aucune transaction sur ce point. Il s'informerait en sous-main du montant de la fortune de Teixeira et s'assurerait le concours d'un personnage influent de Hambourg. L'ambassadeur impérial à Hambourg, von Plettenberg, avait pour instructions de le seconder; un rescrit impérial que Hunenfeld était chargé de présenter au Sénat de Hambourg invitait ce corps à s'assurer de la personne et des biens de Teixeira, soupçonné de vouloir s'enfuir, faute de quoi on s'en prendrait à la ville pour être indemnisé. « Il faut s'efforcer de châtier comme il convient des vices aussi hideux. »

Hunenfeld transmet à Lüttigens, bourgmestre-président de Hambourg, l'ordre impérial. Il le convie à examiner l'affaire dans le plus grand secret, à l'insu de Teixeira, et à empêcher la fuite de ce dernier, qui, d'après certains renseignements, avait l'intention de partir en voyage dans trois ou quatre jours.

Le Sénat décide, dans sa séance du 9 octobre, de rappeler au représentant de l'empereur qu'antérieurement déjà, en 1648-49, le Sénat a refusé de sévir contre Teixeira pour des motifs péremptoires, qu'au demeurant le traité de Westphalie a assuré à la ville l'autonomie de sa juridiction. Deux délégués du Sénat communiquent cette décision à l'envoyé impérial et lui font remarquer qu'avant de formuler un jugement définitif, il faudrait procéder à un examen approfondi des documents relatant les négociations menées pendant quatre mois, en 1648-49, avec le mandataire de l'empereur chargé de la même mission. Au reste, la nouvelle réclamation de l'empereur ne saurait s'expliquer qu'autant qu'il n'aurait pas été mis au courant des premières négociations. Hunenfeld insiste, dans sa réponse, sur l'obligation du Sénat de se conformer

à l'ordre de l'empereur, d'autant plus que toute la ville sait que Teixeira doit quitter Hambourg le dimanche suivant. Les délégués du Sénat le tranquillisent en lui disant que, quand bien même Teixeira partirait, il laisserait, sans parler d'autres biens, assez de maisons pour qu'on puisse ne pas pousser plus loin les exigences. Hunenfeld estime qu'il importe de s'assurer de la personne même de Teixeira et de la totalité de sa fortune. Les délégués s'élèvent contre pareille prétention. Si l'on engage des poursuites inquisitoriales contre tous les fugitifs d'Espagne et de Portugal qui ont embrassé le judaïsme à Hambourg, cette ville, qui n'a de ressources que dans son commerce, « est vouée à une ruine prochaine ». De plus, Teixeira n'était-il pas résident de la reine Christine, ce qui suffisait à le rendre inviolable ? Hunenfeld rappelle qu'il y a plusieurs années déjà la reine s'est employée auprès de l'empereur en faveur de Teixeira et que le souverain n'a pu « en toute conscience » tenir compte de cette démarche. Il n'agirait pas autrement dans le cas présent. Hambourg — que les délégués le sachent — est responsable pour Teixeira.

Là-dessus Hunenfeld demande au bourgmestre que la prochaine séance du Sénat, fixée d'abord au lundi, ait lieu le samedi 13. Il n'est pas tenu compte de sa requête et, après la séance du lundi, on lui signifie qu'on n'est pas arrivé à épuiser la question, et qu'elle serait l'objet d'une nouvelle délibération à la séance suivante. Hunenfeld s'élève vivement contre ce système d'ajournement. Pourquoi faire d' « une misère telle que l'affaire d'un Juif » une affaire d'État ? Assez souvent on a instruit contre d'honnêtes gens, pourquoi ne pas le faire contre un Juif dont la faute est patente ? Malgré tout, on ajourne Hunenfeld au vendredi, puis au lundi suivant. Dans une nouvelle protestation qu'il adresse au bourgmestre le 22, il lui reproche de n'avoir pas convoqué le Sénat en séance extraordinaire, ce qu'on n'hésitait pas à faire pour des questions de bien moindre importance. On voulait sans doute s'assurer la protection du Juif contre les pirates turcs — allusion perfide à la protection que l'empereur accordait au pays, et notamment au commerce hambourgeois, contre la Turquie. Dans d'autres cas — et Hunenfeld en cite quelques-uns — le Sénat se montrait moins rigoureux.

Hunenfeld avait appris que les doyens (la « Bürgerschaft ») prenaient parti contre Teixeira parce que Hambourg avait assez d'ennemis sans cela et ne voulait pas s'attirer le ressentiment impérial. Aussi adresse-t-il le 23 une lettre confidentielle au doyen Rahmer (président de la « bourgeoisie »). Dans sa séance du même jour, le

Sénat décide de répondre à l'Empereur que déjà en 1648 le fiscal impérial a vu, dans la même affaire, sa demande repoussée par des raisons péremptoires, qu'on ne saurait tolérer aucune inquisition à Hambourg et qu'évidemment l'empereur ne savait rien de toute l'affaire.

Les délégués qui portent cette décision à la connaissance de Hunenfeld s'autorisent, pour justifier l'attitude du Sénat, de l'exemple de Lubeck, qui, par suite de son intolérance, voit sa prospérité décroître journellement. Teixeira, ajoutent-ils, est résident de Christine et, en dehors d'elle, d'autres puissances prendraient sa cause en main.

Le commissaire impérial répond que c'est un blasphème d'établir une relation quelconque entre la prospérité du commerce et une tolérance si damnable et que le bonheur vient d'en haut. D'ailleurs, Teixeira n'avait-il pas été chrétien pendant soixante ans? Le syndic Pauli, porte-parole de la délégation, conteste cette affirmation. On ne saurait dire que Teixeira ait jamais professé le christianisme, qui n'avait jamais été pour lui qu'un masque imposé. Au demeurant, le Sénat se refusait à l'égal de Venise et du reste de l'Italie, comme aussi de la Hollande, à supporter toute atteinte à ses droits. Le commissaire impérial usait de procédés bien étranges : ce n'est que par une trahison, par un honteux manquement à la parole donnée qu'il pouvait avoir connaissance des délibérations du Sénat. Hunenfeld répond que les choses ne se sont pas passées aussi secrètement qu'on veut bien le dire. Le Sénat n'avait-il pas obtenu de Teixeira la promesse, faite sous la foi du serment en présence de deux magistrats, qu'il ne quitterait pas Hambourg sans l'en avoir préalablement averti? Le samedi suivant, le fils de Teixeira était venu trouver les deux bourgmestres, tous deux favorables à son père, et avait sollicité leur protection. De plus, Moller, l'ambassadeur de Suède, avait présenté au Sénat un mémoire en faveur de Teixeira. Le secret n'avait donc pu être gardé d'une façon aussi absolue que le prétendait le syndic. La conférence prit fin sur cette déclaration.

A la suite du rapport, en date du 30 octobre, que Hunenfeld adressa à Vienne sur ces incidents, l'empereur ordonna aux Hambourgeois de se soumettre au commissaire, faute de quoi on exercerait des représailles contre la ville. Le 11 novembre, Hunenfeld reçoit des lettres de rappel, mais il était invité à s'informer, avant de quitter Hambourg, de la situation de fortune de Teixeira au moment des pourparlers, afin que, le cas échéant, on pût en rendre la ville garante.

Dès le 17 novembre, Christine de Suède se plaignit au Sénat de ce qu'un de ses ressortissants qui, étant à son service, devait jouir du droit de libre circulation dont il avait besoin, ait dû promettre de ne quitter la ville que muni d'une autorisation du Sénat : c'était là un acte qu'on ne se permettrait pas vis-à-vis d'un simple citoyen. De pareils procédés, présageait-elle, ne pouvaient qu'entraîner la ruine du commerce de Hambourg. Elle priait en même temps le comte Montecucculi de témoigner à son protégé la chaude sympathie dont il avait antérieurement fait preuve à son égard en lui conciliant la faveur du défunt empereur et de prévenir, par l'obtention d'une absolution générale, les mesures que le Conseil de la cour impériale (Reichshofrat) voudrait prendre contre lui.

Néanmoins, le 22 janvier 1664, un décret impérial enjoint au Conseil de hâter l'instance contre Teixeira, afin que la mort du délinquant, *causa fisci durior*, ne risquât pas de compromettre encore plus les droits du fisc impérial sur sa fortune. Le 25 juillet 1665, le gouvernement suédois, évidemment d'après les ordres de Christine, croit opportun de rappeler encore au Sénat de Hambourg ses devoirs envers Teixeira.

Teixeira meurt le 6 janvier 1666 (29 Tébet 5426). Le 22 du même mois, le Conseil de la Cour propose à l'empereur, en vue de sauvegarder les intérêts du fisc et puisqu'aussi bien l'héritage de Teixeira doit être considéré comme acquis au Trésor, d'envoyer à Hambourg un commissaire impérial. Sans doute, la mort de Teixeira compliquait singulièrement la question au point de vue juridique, puisque nombre de juristes soutenaient que les droits de l'Etat sur l'héritage d'un condamné ne s'appliquaient pas au crime de lèse-divinité, que, d'autre part, le droit canonique, plus large en la matière, n'était guère applicable en l'espèce et qu'enfin le mort ne pouvait se défendre. Il convenait néanmoins de laisser le procès suivre son cours, d'autant que la même accusation pesait sur le fils de Teixeira.

Le gouvernement impérial décide donc l'envoi à Hambourg d'un commissaire chargé de gagner complètement la « bourgeoisie », qui, ainsi que quelques sénateurs, était déjà hostile à Teixeira. Cette mission est confiée au conseiller de la Chambre impériale, Gabriel von Selb.

Selb arrive à Hambourg le 12 mars 1666. Une autre mission dont il était chargé parallèlement et qui avait pour objet d'aplanir certaines difficultés entre le Sénat et la bourgeoisie, lui fournit l'occasion de « se concilier les esprits » dans l'affaire Teixeira. Dans l'intervalle, Manoël, le jeune Teixeira, avait mis en sûreté hors de

Hambourg, ses effets de commerce et ses valeurs monnayées : le tout se chiffrait, disait-on, par plus de 300,000 thalers. Les immeubles qu'il laissait à Hambourg passaient pour ne valoir que quelques milliers de thalers. Teixeira, déclare Selb dans son rapport à l'empereur, avait été, comme du reste l'ambassadeur de France, informé à temps par un conseiller impérial de la nomination d'une commission impériale chargée de son affaire. Une note marginale au crayon consignée sur le document dénonce comme coupable de l'indiscrétion... l'ambassadeur impérial à Hambourg, von Plettenberg. Cependant, Christine avait écrit en faveur de Teixeira à l'ambassadeur de Suède et au Sénat de Hambourg et avait à nouveau fait officiellement accréditer Manoël en qualité de résident. Il s'était fait reconnaître comme tel exactement huit jours avant l'arrivée du commissaire impérial et « il se promène maintenant en carrosse avec quatre à cinq laquais en livrée ». Les ambassadeurs de France, d'Angleterre, de Brandebourg et de Hollande, agissant au nom de leurs gouvernements respectifs, joignent leur protestation énergique à celle que l'ambassadeur de Suède avait formulée contre l'attitude de l'empereur. Teixeira n'en agit pas moins avec une extrême prudence. Il a caché jusqu'à ses meubles, qu'avant l'arrivée de Selb il a mis en sûreté chez l'ambassadeur de France. Il a retiré jusqu'au dernier thaler de la Banque de Hambourg où, depuis quelques années, il avait rarement en dépôt moins de 100.000 thalers.

Dans ces conditions, Selb juge opportun de négocier avec Teixeira en particulier et à l'amiable. Il lui fait conseiller par des amis de se libérer de cette grave affaire « par une somme d'argent raisonnable ». Manoël s'y refuse; il allègue que son père n'a jamais été chrétien, mais qu'il a dû seulement feindre de l'être. Que si cette simulation constituait un crime, le défunt empereur lui en avait accordé verbalement le pardon général, pour être agréable à la reine Christine, ainsi qu'en faisait foi une lettre du comte Montecucculi en sa possession. Si Diego avait renoncé à faire confirmer cette absolution par écrit, c'est qu'un impôt très élevé frappait un acte de ce genre et que d'ailleurs il sentait déjà la mort prochaine. Quant à lui, Manoël, il était sous la protection de la reine Christine. Puis, ce n'était pas en vain que son père avait acheté au prix de l'or la protection du Sénat de Hambourg.

Grâce aux efforts des ambassadeurs de France et de Suède, joints à ceux de Möller, bourgmestre de Hambourg, une entente finit par s'établir entre Selb et Teixeira. Ce dernier abandonne au fisc impérial une créance sur un grand d'Espagne, qu'un apostat

comme lui — il est facile de le deviner — aurait difficilement pu recouvrer en Espagne. En dehors de cette créance, qui représente 75,000 francs, il consent à verser 3,000 à 4,500 francs comptant. Le commissaire impérial se rend compte de l'impossibilité d'exercer une contrainte sur Teixeira : trop d'amis zélés et jusqu'à des monarques ont épousé sa cause et d'ailleurs ses biens sont en sûreté. Force est donc de se contenter de cette transaction et de renoncer au minimum de 150,000 thalers qu'on escomptait naguère.

Selb recueille encore les détails suivants sur la fortune de Teixeira : le père de Teixeira avait négocié des effets importants et été en relations d'affaires avec des personnes de qualité. Sa fortune, en thalers, est évaluée entre 800,000 et 1 million au moins. Lorsque Diego vint à Hambourg, il possédait, d'après les registres de banque, 30,000 thalers. Il avait subi de grosses pertes ; « il avait, il y a peu d'années, perdu ici des sommes importantes et sur mer et par suite de faillite ; il en avait subi un grand dommage. De plus, le roi de Danemark et d'autres princes étrangers sont des débiteurs dont il sera difficile de retirer quelque chose ». Manoël a déposé la majeure partie de son avoir en Hollande, à Venise et à Gênes. Selb a cherché à se procurer, par l'intermédiaire de courtiers, des renseignements plus précis sur le montant de ces dépôts. Mais il se plaint de ce que, « comme la plupart sont eux-mêmes juifs, il n'a pas été possible de tirer d'eux le moindre renseignement ». Les ambassadeurs d'Angleterre, de Brandebourg et de Hollande avaient, l'un après l'autre, déclaré à Selb qu'ils faisaient cause commune avec Teixeira et ne permettraient pas que la moindre atteinte fût portée aux droits de résident de leur collègue. Selb leur répondit qu'il ne reconnaissait pas Teixeira comme résident et qu'il ne concevait pas qu'ils se missent sur un pied d'égalité avec un Juif.

A Vienne, on songe de nouveau à nommer une commission à l'effet de poursuivre l'instance contre Teixeira. Mais le prince Lobkowitz, grand-maître de la cour, s'élève contre cette attitude diamétralement en opposition avec la parole donnée à Teixeira par le défunt empereur. Teixeira, mis au courant, refuse de verser de l'argent. Il demande aux Hambourgeois s'ils entendent ainsi le droit de protection que son père et lui ont acquis au prix de 100,000 thalers. L'ambassadeur de France le décide enfin à consentir un versement de 1,000 thalers. L'ambassadeur du roi de Suède — mais non le résident suédois de Christine — se porte garant pour 1,000 autres thalers que, au cas où Manoël ne les

paierait pas, il obtiendrait de sa mère (la seconde femme de Diego). Tout compte fait, Selb obtient 2,000 thalers et l'obligation espagnole. Au reste, le roi d'Espagne devait aux Teixeiras un million, qu'il ne voulait rembourser que dans une proportion de 60 %.

Les actes relatant cette affaire se terminent par la constatation que, dans les papiers laissés par Selb, qui mourut peu de temps après, on ne trouva trace, chose étonnante, ni de la somme de 2,000 thalers, ni de l'obligation espagnole qu'il avait pourtant dû rapporter de Hambourg. Elles s'étaient perdues en route ! Cette malheureuse affaire n'a donc porté bonheur à aucune des parties en cause.

Vienne.

MAX GRUNWALD.

QUELQUES DOCUMENTS NOUVEAUX

SUR

L'ANTISÉMITISME DANS LE BAS-RHIN

DE 1794 A 1799

Dans certaines contrées de l'Europe les manifestations de ce phénomène, à la fois économique et religieux, que nous nommons l'antisémitisme, ont été temporaires, amenant des crises furieuses et disparaissant ensuite avec les victimes qui en avaient été la cause ou le prétexte. Dans d'autres régions, le chiffre de la population israélite restant considérable, malgré toutes les persécutions, l'hostilité persiste également, s'aiguisant ou s'émoussant selon les passions ou les besoins du jour. Mais l'Alsace a eu le privilège peu enviable d'avoir été l'une des terres chrétiennes où les massacres systématiques se sont produits dès la fin du XIIIe siècle, et ont duré jusqu'au milieu du XIVe, où le Juif a disparu presque partout dans la tourmente et où, cependant, la haine est restée vivace au cœur des populations urbaines et rurales, contre les vaincus [1]. Elle s'est manifestée avec une vitalité toujours nouvelle, à chaque génération, pour ainsi dire, par des actes de violence isolés, et par des gestes collectifs à chaque secousse politique un peu violente du pays [2].

A la fin du XVIIe siècle, la population juive de toute la province était fort peu nombreuse et ne pouvait exciter l'envie de personne

1. Pour l'ensemble de ce développement anti-sémite voyez mon article *Alsatia* dans la *Jewish Encyclopaedia*, tome I.

2. Tel fut le cas lors du fameux procès des *fausses quittances* (1778), lors des troubles du Sundgau en 1789, lors de la Révolution de 1848, et même encore après la proclamation du Second Empire et lors de la guerre d'Italie en 1859.

par ses richesses[1]. Mais le XVIIIe siècle, période de paisible développement pour le pays entre les Vosges et le Rhin, vit croître le nombre des Israélites dans des proportions considérables. Au premier recensement, opéré en 1689, ils comptaient 525 familles (391 dans la Basse-Alsace, 134 seulement dans la Haute-Alsace et le Sundgau). En 1716, il y avait déjà 1269 familles ; en 1750, 2585 familles ; en 1785, 3942 familles, soit 19624 individus. Un petit nombre seulement habitait les villes ; beaucoup d'entre elles, Colmar, Schlestadt, se défendaient encore contre l'invasion ; Strasbourg n'avait encore que la famille du munitionnaire Cerf-Beer, protégé du roi ; mais, dans les villages environnant les cités, une population juive fort dense parfois, trafiquait, au moins de jour, avec les bourgeois qui ne les voulaient pas dans l'enceinte de leurs murs. Tous ces milliers d'Israélites bannis pour la plupart à la campagne, à quoi pouvaient-ils s'occuper ? Les professions libérales, auxquelles rien ne les préparait alors[2], le grand commerce, les corporations d'arts et métiers leur étaient fermés. Ils se sentaient peu propres aux travaux des champs, qui ne leur devinrent accessibles que par l'Édit de janvier 1784, et d'ailleurs celui-ci ne put changer ni leurs habitudes séculaires, ni les dispositions malveillantes de leur entourage. Il ne leur restait vraiment que le trafic du bétail, le brocantage de toutes les vieilleries possibles, le prêt sur gages à des taux plus ou moins usuraires.

Aussi quand la Révolution éclate, c'est à la fois contre les seigneurs et maîtres de la veille, ecclésiastiques et laïques, et contre leurs humbles voisins, qu'ils regardent comme ennemis, que se dresse la colère des paysans de la Haute-Alsace ; ils démolissent châteaux et chaumières. Puis, quand de généreux esprits engagent, en septembre 1789, l'Assemblée nationale à donner aux Israélites du royaume les droits civiques ils se heurtent à l'opposition de *tous* les députés de l'Alsace, qu'ils siègent à droite ou à gauche, et c'est un des plus avancés d'entre eux, Reubell, de Colmar, qui prononce cette parole terrible : « Le décret qui rendra les Juifs citoyens sera le signal de leur destruction. » Ce n'est qu'avec une faible majorité que l'Assemblée accorde, en janvier 1790, l'égalité civile aux Juifs portugais ; le représentant de Strasbourg, E. F. Schwendt, supplie

1. L'intendant d'Alsace, M. de La Grange, disait d'eux, dans son Mémoire de 1697 : « Il n'y en a que très peu qui soient à l'aise et aucun qu'on puisse dire riche. » (Reuss, *L'Alsace au XVIIe siècle*, II, p. 591.)

2. C'est dans les toutes dernières années seulement avant la Révolution qu'on rencontre le nom d'un Israélite — et bien rarement ! — sur les matricules de l'Université de Strasbourg. Voy. G. Knod, *Die Matrikeln der Universitaet Strassburg*, I, p. 191, 263.

de ne rien préjuger au sujet de ceux d'Alsace et lui aussi prétend que de ce vote, dépendent la tranquillité du pays et l'existence de vingt-six mille Juifs allemands [1]. Et, certainement, il est l'interprète fidèle de ses commettants ; nous en tenons la preuve dans l'Adresse à l'Assemblée nationale votée par les sections de Strasbourg au commencement d'avril, et protestant contre tout octroi législatif pareil. Aussi, pendant toute l'année 1790, la question reste en suspens, et les autorités nouvelles, tout comme les anciennes, se laissent aller aux actes les plus vexatoires parfois [2]. La situation reste la même pendant la première moitié de 1791 ; ce n'est qu'à la veille de la clôture de la Constituante, que Duport ose reprendre, le 27 septembre, la proposition de 1789 et, cette fois, malgré les récriminations passionnées de Reubell, le décret d'émancipation passe le lendemain.

Il faut bien l'avouer, l'opinion publique, sauf de rares exceptions [3], se montra fort hostile à ce geste fraternel. L'Assemblée législative avait prescrit, par un décret du 13 octobre 1791, que les Juifs qui prêteraient le serment civique, seraient reconnus citoyens ; c'est le 21 février 1792 seulement que la municipalité de Strasbourg les autorisait à venir accomplir ce devoir nouveau. Il faut avouer aussi que parmi ces recrues de la liberté, le petit nombre seulement s'appliquait à justifier la bonne volonté des législateurs. La plupart, entraînés par des habitudes invétérées, peu désireux de travailler la terre, de se mettre à des métiers, plus ou moins désorganisés par les lois nouvelles, incapables, sans qu'il fût de leur faute, de s'occuper de sciences, de lettres ou de beaux-arts (où plusieurs devaient exceller plus tard) se jetaient, avec une ardeur assez facilement explicable, dans le trafic des biens ecclésiastiques ou de ceux des émigrés, dans le brocantage des meubles des seigneurs fugitifs, dans le trafic des assignats, dans la chasse lucrative à l'argent monnayé et dans son envoi clandestin au dehors, malgré la sévérité des lois prohibitives [4]. Ce qui peut paraître plus étrange, au premier

1. *Archives parlementaires*, XI, p. 372.

2. Il y eut des chicanes ridicules et des actes vraiment odieux. J'en ai raconté quelques-uns dans une étude *Le Clergé catholique et les enfants illégitimes protestants et israélites en Alsace au début de la Révolution*, publiée dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* (Paris, 1903).

3. A Bischheim, près Strasbourg, nous voyons, le 20 octobre, le rabbin et le curé constitutionnel fraterniser dans un banquet de toute la commune.

4. « On attribue en grande partie la déjection des assignats à une cohorte de Juifs dont ce pays est infesté et que l'on soupçonne la plupart être des agents des Anglais » écrivait le représentant Couturier à la Convention, de Strasbourg, le 10 février 1793 (Supplément au rapport des citoyens Couturier et Dentzel, p. 182).

abord (mais cela s'explique par leur métier de colporteur), beaucoup de ces parias d'hier semblent s'être faits volontiers les agents des émigrés et des prêtres réfractaires, pour distribuer les pamphlets contre-révolutionnaires imprimés à Bâle, Offembourg, etc. [1].

Ils avaient été de tout temps détestés par les paysans, par préjugé religieux autant que par antagonisme économique [2] ; maintenant ils devinrent bien vite odieux aux Jacobins des villes. Dès juin 1793, les représentants en mission déclaraient à la Convention que « le culte judaïque est exécré en Alsace » ; en octobre, le club des Jacobins de Strasbourg réclamait leur expulsion de la ville, tout comme autrefois les sections « constitutionnelles ». Quand les tournées du tribunal révolutionnaire du Bas-Rhin commencèrent en novembre 1793, beaucoup d'entre les nouveaux citoyens sont condamnés (avec pas mal de confrères chrétiens) pour agiotage au mépris des lois sur le maximum, à l'amende, à l'exposition, à la déportation. Le représentant Baudot écrit, le 19 novembre, à son collègue Duval : « La race juive, mise à l'égal des bêtes de somme par les tyrans de l'ancien régime, aurait dû se dévouer sans doute tout entière à la cause de la liberté. Il n'en est cependant rien... On serait en peine pour en compter dix reconnus patriotes dans les départements du Haut et Bas-Rhin. Partout ils mettent la cupidité à la place de l'amour de la patrie et leurs ridicules superstitions à la place de la raison. Ne serait-il pas convenant de s'occuper d'une régénération guillotinière à leur égard ? »

On n'alla pas jusque-là ; je n'ai trouvé qu'un seul Israélite sur la liste des trente à quarante victimes du tribunal révolutionnaire du Bas-Rhin [3]. Mais bon nombre d'entre eux, — presque tous ceux qui

1. Il faut ajouter que l'influx des Juifs étrangers à l'Alsace ne contribua pas peu à gâter encore la situation de ceux qui vivaient depuis longtemps dans le pays. « Un grand nombre », écrit le préfet Laumond en 1801, « a reflué de l'Allemagne, attirés par l'espoir de profiter du désordre où se trouvait alors le commerce ; ils se flattaient aussi de jouir des avantages que les nouveaux principes leur promettaient ». (*Statistique du Bas-Rhin*, p. 198.)

2. Ils montrent leur antipathie par un truc bien *rural*. Quand la Convention ordonne les grandes levées, le conseil général de certaines communes désigne comme *volontaires* les jeunes Israélites et les force à prendre le fusil. Évidemment ces *outlaws* de la civilisation d'ancien régime ne pouvaient ressentir qu'un enthousiasme modéré pour ce métier si nouveau. Je tiens d'autant plus à signaler le fait, mentionné dans une brochure parue à Strasbourg, en 1796, que, parmi les premiers bataillons des volontaires du Bas-Rhin, qui furent faits prisonniers après le bombardement de Fort-Louis, se trouvaient trente à quarante jeunes Israélites, *dont quelques-uns avaient été nommés officiers et sous-officiers par leurs camarades* (*Schreiben eines Nicht-Juden*, p. 53).

3. Dans la liste dressée par le bourreau G.-F. Maegert, on voit porté au 20 juillet 1794 : *une femme*, *un Juif* et, au 29 juillet : *trois hommes* (Mühlenbeck, *Eulogie Schneider*, p. 414).

possédaient quelque fortune[1] — furent enfermés, dès le 1er frimaire II, comme suspects « d'agiotage » ou de « fanatisme ». Le lendemain, le Directoire provisoire du district, présidé par un ex-baron prussien, Charles de Knauer, arrêtait, sur le réquisitoire de son procureur-syndic, qu'il fallait supprimer les usages barbares des Juifs, surtout celui « d'opérer sanguinairement sur l'enfant mâle qui naît, comme si la nature n'était pas parfaite » et qu'un « autodafé serait fait à la vérité, de tous les livres hébreux et principalement du Talmuth ».

J'ai résumé jusqu'ici, en aussi peu de mots que possible, l'histoire des Israélites d'Alsace, depuis le début de la Révolution. Ils ont passé par trois phases d'inégale longueur ; après la longue oppression de l'ancien régime, partiellement diminuée par l'Édit de 1784, ils ont connu, grâce aux efforts des novateurs, l'émancipation complète ; ils ont joui, pendant très peu de temps, de l'égalité civile refusée jusqu'alors ; puis, mal vus des Jacobins, se gardant mal eux mêmes contre certaines tentations de lucre que le désordre général des affaires rendait plus séduisantes encore, ils sont retombés dans les angoisses de la persécution, et ont peuplé, comme leurs adversaires et défenseurs d'autrefois, conservateurs et feuillants, les prisons de la Terreur. Ces faits ont été déjà racontés plus d'une fois, soit ici même, soit ailleurs. Aussi je n'en ai parlé que dans la mesure nécessaire pour qu'on puisse comprendre les documents qui suivent et qui appartiennent pour la plupart à la période postérieure, qui va du 9 thermidor au 18 brumaire. Ils me semblent intéressants surtout parce qu'ils montrent que l'antipathie contre leurs concitoyens du culte mosaïque subsista chez les autorités thermidoriennes comme chez leurs prédécesseurs jacobins, que les subordonnés du Directoire emboîtèrent le pas aux délégués du Comité de salut public. On expliquera cette antipathie comme on voudra, soit par la persistance d'habitudes fâcheuses dont n'avaient pu se défaire encore les nouveaux citoyens, soit par le désarroi général, propre à toute société nouvelle, au milieu de laquelle ces néophytes choquaient à la fois les derniers représentants des privilèges d'autrefois et les défenseurs attitrés et farouches des vertus républicaines.

1. Il faut dire qu'il y en avait de puissamment riches. Le banquier strasbourgeois dont j'ai raconté autrefois l'histoire (*Seligmann Alexandre ou les tribulations d'un Israélite strasbourgeois pendant la Terreur*, Strasbourg, 1880, in-16°), avoue lui-même, dans un mémoire de 1796, qu'il avait perdu *635,413 livres et douze sols* (on voit qu'il savait tenir ses comptes, même en prison) durant la période révolutionnaire, et il lui restait néanmoins une grosse fortune.

Ce n'est pas un récit suivi que j'offre au lecteur dans ces pages ; ce sont de simples extraits des procès-verbaux officiels de l'Administration centrale du Bas-Rhin pour les années 1794 à 1799. Il n'est naturellement pas possible de commenter ici, dans tous leurs détails, les documents empruntés au dépôt des Archives de la Basse-Alsace, à Strasbourg. Nous pensons qu'ils s'expliquent généralement assez d'eux-mêmes ; il est inutile aussi de répéter que toutes ces accusations, portées contre les Israélites alsaciens d'alors, en ce langage outrancier de l'époque révolutionnaire, ne sont pas également prouvées, que beaucoup restent vagues, qu'elles s'appliquent sans doute à un nombre limité de leurs coreligionnaires seulement, et surtout, que des accusations pour méfaits et pour abus analogues, se peuvent relever, avec autant d'abondance, dans les mêmes sources officielles, pour d'autres individualités, professant des cultes différents ou bien également indifférentes à tous.

Les faits et les paroles réunies dans les pages qui suivent n'ont pas tous une égale importance ; on y trouvera des détails tout à fait secondaires à côté de manifestations très significatives de l'opinion publique, j'entends de l'opinion dominante pour le moment dans les sphères officielles locales ; je n'ai pas voulu les supprimer, ces menus détails eux-mêmes ayant parfois leur valeur pour l'histoire des mœurs et des idées.

Le premier document que nous transcrivons ici date du mois d'avril 1794, au plus fort de la crise terroriste ; c'est une adresse que les administrateurs du Bas-Rhin, désignés provisoirement par les représentants en mission, envoyaient le 25 germinal de l'an II [1] au Comité de salut public et au Conseil exécutif. Le dernier Directoire élu du Département, représentant l'opinion républicaine modérée, modifié déjà fortement dans un sens radical, au courant de septembre 1793, venait d'être entièrement écarté par une espèce de coup d'État, et le 13 brumaire (3 novembre 1793) s'installait à l'Hôtel du Département une administration nouvelle tout à fait jacobine, présidée par un chirurgien, sous-aide à l'Hôpital militaire, nommé Mougeat, auquel furent adjoints, d'abord, quelques Jacobins d'origine alsacienne, Anstett, Neumann, etc., mais qui furent presque tous remplacés, dans les mois qui suivirent, par des clubistes ou des fonctionnaires venus de l'intérieur, Carrey, Saget, Jacquey, Rivet, Gillier, et autres, personnages absolument obscurs, et que la réaction thermidorienne fit disparaître pour

1. Procès-verbaux de l'administration centrale du Bas-Rhin, 25 germinal II.

toujours de la scène politique. Il est d'autant plus intéressant de constater combien ces administrateurs de hasard s'étaient imprégnés, durant leur séjour à Strasbourg, de l'esprit antisémite qui dominait alors en Alsace.

C'est donc le 25 germinal II (14 avril 1794) que l'administration provisoire du Bas-Rhin adressait au gouvernement, à Paris, la virulente dénonciation que voici :

Une loi bienfaisante avait appelé les ci-devant Juifs aux droits des citoyens français. Nous vous félicitions alors de trouver en eux de nouveaux frères que des préjugés inhumains avaient trop longtemps écartés de la société ; nos cœurs volaient avec délices au-devant du bonheur qu'ils étaient enfin reçus à partager avec nous. Mais nos vœux, nos espérances ont été cruellement déçus. Ces hommes, encore aujourd'hui, ne cessent de répandre le poison destructeur de l'agiotage, de la cupidité et de l'inutilité ! Sans ressources à la République, qu'ils ne font qu'embarrasser de leur poids, ils ne connaissent de patrie que leur égoïsme dénaturé, leur soif insatiable d'or, leur haine perfide de tous ceux qui ne sont pas de leur ridicule secte.

C'est à eux que nous devons uniquement les pertes énormes que les assignats ont subi dans ce département. Ce sont leurs spéculations avides qui ont entretenu les différences criminelles que la malveillance a établi jusqu'à ce jour entre le papier national et les espèces monnayées. Ce sont eux qui amènent la disette des denrées et des marchandises de toutes espèces par l'accaparement le plus coupable. Ce sont eux qui ont instruit nos concitoyens dans l'art perfide de l'agiotage. Ils font plus, ils animent la corruption des mœurs, malgré le luxe insultant qu'ils affichent avec une impudence nouvelle dans leurs ménages, à leurs tables, s'abaissant encore par vil esprit de lucre aux actions les plus humiliantes. Ils courent les rues, les places publiques, achètent tous les effets d'équipement et d'habillement des défenseurs de la patrie ; ils sollicitent ces derniers à les leur vendre ; encourageant ainsi le vol, ils le font même avec effronterie, et les effets qu'ils arrachent de cette manière à la faiblesse ou à la mauvaise conduite plus qu'au besoin, ils osent encore les revendre à la République, au prix le plus ruineux.

Des hommes qui trafiquent aussi criminellement de la sueur du peuple et de la prospérité publique, des hommes qui tiennent avec tant d'opiniâtreté aux préjugés les plus insociaux, des hommes qui, par principe d'une religion absurde, détestent tous les autres hommes et ne voient en eux que des ennemis, des hommes pareils peuvent-ils chérir une patrie ? Quelle assurance peuvent-ils donner de leur fidélité ? Qui peut répondre qu'ils ne vendraient pas la République pour satisfaire leur besoin de richesses ?

Enfin, tel qu'un polype rongeur, ils amènent avec eux la destruction et la mort. Tous nos efforts ont été vains jusqu'à ce jour. Rien n'a pu les

contraindre à se rendre cultivateurs, à exercer un métier honnête et utile, à partager les travaux que la défense de la liberté à rendus communs à tous les Français, à devenir probes, enfin à être citoyens.

Ils présentent cependant dans notre département seul une population de passé 50,000 âmes. Quelle ressource précieuse dans la disette de bras que nous éprouvons, si, renonçant de bonne foi à leurs préjugés et à leurs vices, ils pouvaient se consacrer au bien général de la société, qui les a si généreusement admis dans son sein ! Trouvez un moyen de les forcer au travail, de les rattacher à la culture des terres, de leur faire exercer un métier ou une profession utile, et que ceux d'entre eux qui oseraient se refuser à des obligations aussi sacrées pour un républicain, soient condamnés à la détention jusqu'à la paix, et chassés alors loin du sol d'une Liberté qu'ils outrageaient. La Société doit rejeter de son sein tout individu qui ne veut pas se consacrer tout entier à son bonheur et à son triomphe contre la tyrannie coalisée.

Cette première attaque n'ayant pas produit une impression suffisante en haut lieu, le Département résolut de renouveler ses plaintes et, dans sa séance du 14 floréal (3 mai 1794), il adressait au Comité de salut public, une seconde lettre, des plus pressantes, sur l'*agiotage*

qui reprend de nouvelles forces et cherche à s'élever avec une nouvelle arrogance sur les débris du crédit national. De tous côtés, l'or se reproduit, se met ouvertement en concurrence avec les assignats et fait subir à ces derniers les pertes les plus désastreuses. La cupidité refait ses calculs sur la misère publique, se soustrait astucieusement aux recherches, évite les peines prononcées contre elle et, comme un vampire, s'attache au corps politique qu'elle dessèche et détruit.

Une classe d'hommes, qu'une philanthropie peut-être mal raisonnée a honoré de la qualité de citoyens Français, les ci-devant Juifs, dans leurs spéculations usuraires entretiennent ce discrédit funeste. Ils parcourent les campagnes et les grandes communes, et partout ils laissent les traces de l'agiotage le plus désastreux. Ce sont eux qui, en intéressant la cupidité du simple cultivateur, lui ont donné les premières leçons d'une fatale avidité. Ce sont eux qui ont ranimé chez lui cet amour mal éteint des espèces métalliques. Nous ne nous appesentirons pas sur les maux incalculables que produit à la patrie cette race antisociale. Vous en retrouvez le tableau dans notre lettre du 25 germinal ; mais il s'agit d'arrêter les progrès effrayants d'un fléau qui prépare la destruction de la République. Il s'agit de rendre le crédit et la confiance à ce papier national, né avec la Révolution, et qui doit seul en assurer le succès. Faites disparaître ce vil métal, source de la corruption, cet or qui ne fut jamais utile qu'aux projets des Pitt et de nos ennemis de l'intérieur, et qui doit être rejeté avec dédain chez une nation fière et libre. En vous proposant cette mesure *comme la seule qui puisse sauver notre département*, nous

ne pensons pas cependant qu'elle doive être prolongée au delà de la guerre actuelle

Cette lettre fut communiquée également au représentant en mission Lacoste et à la Société populaire de Strasbourg.

Peu de semaines après, les autorités départementales lançaient également une circulaire adressée aux administrateurs des districts où s'épanchaient librement leurs colères contre leurs concitoyens israélites. Elle porte la date du 29 prairial (17 juin 1794).

Encore une nouvelle preuve, citoyens, y était-il dit, nous est donnée de l'opiniâtreté fanatique et superstitieuse des ci-devant Juifs. On vient d'arrêter à Rosheim le cadavre d'un d'eux, domicilié et mort à Strasbourg, qu'on transportait à Rosenweiler, pour y être enterré selon les imbéciles lois du rabbinisme. Ces hommes ne veulent point ouvrir les yeux à la lumière de la raison : leurs dogmes antisociaux sont tout pour eux et tandis que les citoyens suivent et chérissent les lois dictées par un peuple libre, ceux-là osent encore persévérer dans les actes d'une secte absurde et barbare. C'est moins leur système religieux que nous considérons dans cette circonstance que leur antipathie criminelle contre les citoyens qui ne sont pas de leur culte ridicule, qui doit fixer votre attention et la nôtre. Et ces hommes prétendent jouir des droits des citoyens français, eux qui ne veulent pas seulement se réunir avec eux, quand ils ne sont plus !

Redoublez de surveillance et de sévérité, citoyens, forcez-les de renoncer à l'agiotage et aux rapines, à rendre des services réels à la commune patrie, à lui prêter leurs bras, leur industrie, dans les ateliers, dans les campagnes. Retirez des mains de leurs prêtres ces registres de naissance, de mariage et de décès qu'ils ont soustraits à la connaissance des magistrats du peuple. Obligez-les à se soumettre aux lois de la République en renonçant aux superstitieuses habitudes qu'elles réprouvent et qu'enfin ils se rendent, s'il est possible, dignes de la nation qui les a si généreusement accueillis et embrassés comme frères.

S'il arrivait que vos efforts devinssent inutiles et que ces hommes continuassent à entretenir le désordre de leur dureté (?) et l'indécence de leur aversion, hâtez-vous de nous en instruire ; communiquez-nous vos griefs ; nous les mettrons sous les yeux de la Convention Nationale et *nous provoquerons auprès d'elle les mesures les plus sévères contre les restes détestés d'un peuple de tout temps haï autant que méprisé.*

Dans la séance du 9 messidor II (27 juin 1794), les administrateurs du Bas-Rhin adressaient de nouvelles plaintes sur l'agiotage à Hentz, représentant en mission dans le département. « Il reprend, disaient-il, ses calculs ; l'or se reproduit dans la circulation et les assignats éprouvent une nouvelle défaveur. En éloignant les

ci-devant Juifs d'une société qu'ils empoisonnent de leur souffle homicide, tu vas tarir la première source de la cupidité. Mais il faut les tarir toutes à la fois. »

Puis comme si cette première dénonciation n'avait pas été assez formelle, ils adressaient, le même jour, une seconde lettre à Hentz sur le même sujet, qui est bien significative pour les dispositions antisémites de l'autorité jacobine. Ce sont de véritables clameurs contre « l'entêtement superstitieux » et « la perfide cupidité » des « ci-devant Juifs ».

En vain, y est-il dit, une nation généreuse et sensible les a-t-elle admis dans son sein ; en vain a-t-elle voulu réparer envers eux les outrages de vingt siècles ; ils repoussent la main secourable que la philanthropie leur tendait et persistant dans leur haine fanatique, leur cœur se ferme à la reconnaissance pour ne s'ouvrir qu'aux manœuvres de l'agiotage et à la destruction de ce même peuple qui voulait embrasser dans eux de nouveaux frères.

En vain l'ancien Conseil général du département a-t-il cru les forcer à un travail utile à la société ; sa délibération du 28 juin 1793 est restée sans effet... La rapine, l'oisiveté et l'inutilité ont constamment formé l'esprit insocial de cette nation barbare. Ils ont fait plus ; c'est au moyen de leurs correspondances que l'ennemi était instruit de nos projets, que les conspirateurs s'entendaient d'une rive à l'autre. Pour prix des bienfaits versés sur eux, ils voulaient amener la contre-révolution et avec elle tous les fléaux de la destruction et de la mort... Pouvaient-ils vouloir et chérir une République, ces mêmes hommes qui espèrent et désirent un Roi? Cependant le Département prit le 11 juin dernier (vieux style) un arrêté pour défendre les relations à l'étranger, faites en langue hébraïque[1] ; cette mesure fut encore rendue inutile... Tous les efforts, tous les soins, tous les moyens de persuasion, même de violence se sont brisés contre l'astuce, l'intrigue et la malveillance du *peuple de Dieu.* Il faut enfin arracher des plantes parasites du sol de la Liberté. Nous te proposons donc, citoyen représentant d'arrêter : 1° *que tous les ci-devant Juifs les plus riches seront détenus jusqu'à la paix et ensuite bannis à perpétuité.* 2° *que tous les autres*, tant hommes que femmes, *seront importés dans les communes de l'intérieur*, n'en mettant dans chacune que le moindre nombre possible, en les assujettissant à l'obligation de ne pouvoir, sous des peines sévères, s'en écarter de plus d'une lieue, en les forçant de se présenter tous les jours à la municipalité, au comité de surveillance, en les astreignant aux travaux des campagnes, des routes et des ateliers, selon leurs forces et leur sexe ; 3° que tous leurs enfants

1. Il s'agit évidemment de correspondances clandestines avec des habitants de la rive droite du Rhin, émigrés, réfractaires ou simples trafiquants, rédigées en hébreu, et dont on avait signalé l'existence aux autorités.

mâles ou femelles, depuis douze ans, et au-dessous, seront disséminés dans les maisons ou hospices publics, pour y recevoir une *éducation nationale*, pour y être instruits et exercés aux arts et aux métiers, enfin pour acquérir un jour des vertus et des talents qui fassent oublier les crimes de leurs pères. Les enfants dans une République n'appartiennent pas à leurs auteurs, ils appartiennent à la patrie. Les mesures que nous te proposons d'adopter sont sévères, citoyen représentant, mais il n'est point à balancer entre des hommes et la patrie, entre une nation fanatique et barbare et le salut d'un peuple libre[1].

On comprend aisément que, stimulées par ces récriminations incessantes tombant de haut, certaines municipalités se soient laissées aller à commettre ou du moins à tolérer des actes matériels de violence contre leurs concitoyens du culte mosaïque. Il paraît que quelques-uns des Israélites de Strasbourg se plaignirent à ce sujet à la Convention nationale, car le Comité de législation de cette assemblée prit, le 11 brumaire III (1er novembre 1794), un arrêté dont l'impression et l'affichage furent ordonnés par le Département le 24 brumaire suivant ; il y était enjoint aux agents nationaux « de veiller à ce qu'aucune atteinte ne soit portée aux droits imprescriptibles de l'homme et du citoyen et aux principes sacrés de la liberté et de l'égalité ». En même temps, les administrateurs du Bas-Rhin faisaient la réponse suivante au Comité de législation, pour se disculper à ses yeux.

Nous ne connaissons, citoyens, aucun arrêté pris par nous qui ait eu pour objet de molester les *ci-devant juifs*. S'il a été pris contre quelques-uns d'entre eux des mesures par des municipalités, ce n'était que comme objet de police et vous savez que la loi du 14 frimaire nous en a ôté l'attribution. Pour nous conformer cependant à vos intentions, nous venons d'ordonner l'impression, l'affichage et l'exécution de l'arrêté du Comité qui nous est parvenu avec votre lettre du 17... Il n'a jamais été dans nos sentiments et nos principes d'attenter aux droits des citoyens. Nous avons toujours regardé l'obligation de les protéger comme le plus sacré de nos devoirs. Quand l'Assemblée constituante a admis les ci-devant Juifs à leur précieux (privilège[2]), nous avons été les premiers à nous féliciter du triomphe de la philosophie sur les préjugés de l'ignorance et de la prévention. Nous nous faisions un plaisir d'embrasser de

1. Ce programme détaillé d'internements, de travaux forcés, de désorganisation totale des familles, d'expulsions arbitraires, basé sur le principe au moins discutable que « dans une République, les enfants n'appartiennent pas à leurs auteurs » trouverait encore de nos jours des admirateurs qui seraient tout disposés à l'appliquer aussi dans d'autres milieux.

2. Le mot est absolument illisible dans les procès-verbaux, comme plusieurs autres encore.

nouveaux frères, trop longtemps persécutés et rendus enfin à la dignité d'hommes ; mais notre espoir a été cruellement (déçu). S'il en est quelques-uns d'entre eux qui ont ouvert les yeux à la raison, la plupart ne voient encore en nous que des ennemis. A (cause) de leur culte absurde, ils persévèrent dans leur haine, ils s'obstinent à se séparer de leurs concitoyens, ils répugnent de se réunir à eux dans leur vie privée, dans les habitudes domestiques et les relations sociales. Ils sont avec opiniâtreté ce qu'ils étaient dans tous les temps et ce qui les avait si longtemps séparés des autres nations.

S'ils se bornaient à faire une caste isolée, nous plaindrions leur malheur, nous attendrions de la main du temps et de l'effet de nos soins la destruction (?) successive de préjugés aussi antisociaux ; mais ils alimentent dans le grand cercle politique les mêmes préventions, la même inutilité, la même horreur du travail, le même esprit d'usure. Ils n'acquièrent aucune terre, ne fournissent aucun cultivateur et n'exercent aucuns métiers. Les bâtiments les plus somptueux sont devenus leur propriété, mais ils ne les ont jamais pris qu'en sous-main. Ils ne vendent leurs marchandises que dans l'ombre du mystère, ils ne les étalent pas dans les magasins, dans les boutiques ouvertes, soit à cause du sabbat qu'ils célèbrent encore, soit pour tromper la loi avec plus d'impunité. Ils ne supportent aucune charge publique, soit d'impositions, soit de transports, soit de force armée. Ce sont des vampires qui grossissent aux dépens de la société. Enfin, ce sont constamment les mêmes hommes qui, généralement, vagabondent d'une commune du département à l'autre, et c'est peut-être la raison qui les prive, dans quelques endroits, du droit au partage des communaux, où ils ne peuvent pas, au vœu de la loi, justifier d'un domicile fixe antérieur d'une année au 12 août 1792.

Tel est le résumé seulement analytique de l'expérience qu'ils nous ont fournie. Nous ne parlons pas du système d'agiotage qu'ils exercent avec (une) impudence étonnante, de la facilité qu'ils ouvrent aux vols et à l'inconduite parmi les soldats, ni de beaucoup d'autres faits qui ne sont que le calcul intéressé de leur avide égoïsme [1]. Malgré tous les sujets de plainte qu'ils ne cessent de nous donner, nous voyons en eux des frères. Ce n'est jamais *comme juifs* qu'on les attaque aussi souvent, c'est comme *mauvais citoyens*, et il ne dépend que d'eux d'effacer jusqu'à la trace de cette dénomination odieuse ; mais ils se font eux-mêmes un devoir de perpétuer l'ancienne ligne de démarcation.

Nous aurions désiré que leur dénonciation nous fût communiquée avec les pièces dont ces citoyens ont prétendu l'appuyer (?). Nous aurions répondu par des faits et peut-être alors nous auriez-vous épargné des reproches que nous sommes bien loin de mériter.

1. L'une des plus graves accusations portées alors contre eux (comme d'ailleurs aussi contre d'autres brocanteurs ou agents des émigrés), c'était l'émission de faux assignats avec lesquels ils achetaient aux gens montres, broches, chaînes, bagues, etc., au prix qu'ils en demandaient (voir la lettre du citoyen Anthing, juge à Wissembourg, au rédacteur de la *Strassburgische Zeitung*, du 27 octobre 1794).

A cette date, et pendant plusieurs mois encore, l'administration jacobine est toujours à la tête du département. Ce n'est que lors de l'arrivée du représentant du peuple Bailly à Strasbourg, en nivôse III, que sont désignés des administrateurs nouveaux choisis parmi les proscrits d'hier, des hommes modérés comme G. Christophe Koch, le célèbre professeur de droit public, l'ex-législateur, Braun, également professeur de l'ancienne Université, Burger, Ehrlen, etc. Ils prennent séance le 19 pluviôse (20 janvier 1795) et l'on peut dire qu'à partir de ce moment, pendant longtemps, nos procès-verbaux ne contiennent plus de réquisitoires passionnés contre les Israélites. Les journaux même du temps ne nous en parlent guère. Je n'ai trouvé qu'un seul fait rentrant dans notre sujet, qui soit mentionné dans le *Strassburgische Zeitung* de 1795. Il s'agit d'un espion juif, nommé Léopold Bernheim, de Kembs, qui fut condamné à mort le 23 fructidor (9 septembre 1795) par le conseil de guerre. Une correspondance de Huningue, du 7 vendémiaire IV, raconte que le coupable n'a point encore été exécuté puisqu'il a fait des aveux importants au sujet de Devaux (un autre accusé) et du domestique de Chauffour, à Colmar. Les confrontations qui ont eu lieu amenèrent l'arrestation du fils de ce Juif, de la femme de Devaux, de sa belle-sœur et de sa nièce. Ils ont été traduits en justice le 4 vendémiaire et Devaux, reconnu coupable d'avoir fabriqué les pièces trouvées chez les Juifs, a été condamné à mort[1].

En feuilletant nos procès-verbaux nous pouvons constater, par contre, qu'en plusieurs occurences du moins, la nouvelle administration centrale du Bas-Rhin remplit ses devoirs de protectrice vis-à-vis de ses administrés israélites. Quand la municipalité d'Itterswiller lui demanda « l'autorisation de se mettre en possession de la synagogue existant dans la même commune, pour la tenue de ses séances et pour y placer ses archives, l'emplacement qu'elle occupe aujourd'hui étant trop petit et ne lui convenant pas », elle fut déboutée ; le Département, « considérant que, quand même les lois auraient déclaré les synagogues domaines nationaux, il ne pourrait être disposé de celle d'Itterswiller que dans les formes prescrites » arrêtait le 9 ventôse III (27 février 1795) « qu'il n'y avait pas lieu à délibérer ».

Un peu plus tard, il accueille favorablement la pétition de David Weill, Juif d'Uttenheim, qui réclame à propos d'un banc qu'il possède depuis douze ans dans la synagogue du lieu et que l'on a sans

1. *Strassburgische Zeitung*, 26 vendémiaire IV (18 octobre 1795).

doute confisqué en même temps que le reste du mobilier de ce lieu de culte. Ayant constaté sur pièces que « le banc réclamé est vraiment la propriété du pétitionnaire », les administrateurs invitent dans leur séance du 2 germinal (22 mars 1795) le District de Schlestadt à « délivrer mandat au profit du pétitionnaire, pour le prix qu'il peut avoir payé pour ledit banc ».

Le 26 messidor III (14 juillet 1795), le Département examine une autre réclamation de la communauté juive de Westhoffen, présentée par Isaac David. Tous les ornements et meubles de la synagogue ont été enlevés il y a dix-huit mois, par le citoyen Schmid, commissaire du district de Strasbourg. Parmi ces objets se trouvaient « les bandages sur lesquels sont inscrits les noms et âge des Juifs de cette commune ». Le délégué avait exposé « que ces bandages ne contiennent rien d'utile à la République et se trouvent en ce moment entre les mains du citoyen Wissand ; il prie l'administration d'en ordonner la restitution, ainsi que d'un tableau encadré de bois, lequel ne contenant qu'une prière écrite sur parchemin, que les Juifs disent à un jour marqué, ne peut être d'aucun produit pour le trésor public ». Malheureusement le citoyen Wissand, interpellé par l'autorité supérieure, lui a répondu, le 14 messidor, que le tableau a été vendu ; les « bandages » sont encore au dépôt. Cette fois encore, le Département, « considérant que la loi du 13 brumaire » ne concernait absolument que les cathédrales et les églises des paroisses, semble vouloir accorder une indemnité ; mais il se raccroche ensuite à cet autre considérant que « l'actif de la synagogue de Westhoffen n'a pu être mis sous la main de la nation que par l'effet de cette impulsion de dévouement à la chose publique, qui a porté à cette époque les citoyens de toute religion à lui faire le sacrifice des objets servant à l'exercice de leur culte », et naturellement il ne saurait être question de payer en argent un tel sacrifice patriotique, le tableau en question une fois vendu. Quant aux « bandages », ce sont des documents d'état civil, qui doivent être retirés à Wissand et déposés aux Archives départementales ; pour le reste, il n'y a pas lieu de délibérer sur la pétition.

Nous pouvons suivre aussi les tendances modérées de nos administrateurs dans l'attitude qu'ils adoptent vis-à-vis des nombreux fugitifs qui, dans la grande panique de décembre 1793, fuyant les proconsuls de la Terreur, ont suivi les Impériaux hors des frontières de l'Alsace, lamentable exode de plus de trente mille âmes, qui mit le désarroi le plus complet dans les arrondissements de Wissembourg et de Haguenau et dont les conséquences désas-

treuses pour l'agriculture se faisaient sentir encore deux ans plus tard. La Convention avait d'abord rendu des décrets féroces contre ces émigrés d'un nouveau genre, puis elle avait peu à peu consenti des amnisties partielles ; mais beaucoup de ces pauvres fugitifs avaient négligé de profiter des délais légaux et l'on ne pouvait toujours interpréter ou négliger la loi. Parmi les innombrables suppliants dont les noms encombrent pendant de longs mois nos procès-verbaux, il y a naturellement aussi d'assez nombreux Israélites, trafiquants qui suivaient les armées. Les uns, ceux qui se présentèrent les premiers pour rentrer, furent le plus souvent repoussés ; ils le furent même encore plus tard comme ce Lehmann Hirtzel qui fut expulsé à nouveau par arrêté du Département, du 29 brumaire, et, malgré les supplications de sa femme enceinte, conduit de brigade en brigade jusqu'à la frontière à Bourg-Libre [1]. (P.-v. du 12 nivôse IV [2]), comme la femme de Judas Klotz, marchand de bestiaux à Wissembourg (p.-v. du 29 nivôse IV [3]), ou comme Jacques-Raphaël Lévi, marchand de bestiaux à Ingwiller, que l'administration supérieure expulse le 19 frimaire IV (10 décembre 1795). Mais, après une nouvelle enquête, l'administration centrale revenait parfois sur ses décisions ; ainsi, dans le cas mentionné en dernier lieu, ayant constaté par des témoignages recueillis à Haguenau que Lévi et les siens avaient été arrêtés par l'ennemi, liés et garrottés, traités comme espions et traînés au delà du Rhin [4], et le greffier du tribunal de commerce de Strasbourg, le citoyen Hombourg, « ayant attesté que ledit Lévy l'a invité à recevoir en dépôt ses papiers, dans lesquels consiste presque toute sa fortune », le Département rapporte sa délibération et arrête qu'il sera rayé de la liste des émigrés (p.-v. du 5 pluviôse IV, 25 janvier 1796). Moïse Elignane, boucher à Hagenbach, demande également la levée du séquestre mis sur ses biens, après sa fuite au 26 décembre 1793 ; il est rentré le 30 ventôse III, avec sa femme Mehrlen, née Netherin, et leurs enfants, Kanni, Huntel, Ettel, Huzel, Henze, Manain et Zerlé, et les administrateurs acquiescent à sa demande (p.-v. du 18 thermidor IV, 5 août 1796).

1. Saint-Louis.
2. 2 janvier 1796.
3. 12 janvier 1796.
4. Il faut dire ici, pour expliquer l'apparente dureté des autorités administratives dans leurs refus, que le nombre d'émigrés qui veulent avoir été entraînés de force outre-Rhin, battus et tourmentés pour cause de patriotisme, était si considérable, et le nombre des témoins complaisants, prêts à attester ces assertions trop souvent menteuses, si élevé, qu'on comprend qu'à la longue on n'ait plus voulu croire ni les uns ni les autres.

Voici encore un fait divers, qui se rattache à cette retraite des armées ennemies et qui se place chronologiquement dans les premières semaines de 1796.

Dans un procès-verbal, dressé le 25 pluviôse IV (14 février 1796), la municipalité de Trimbach certifie que l'ennemi, lors de sa retraite, a pillé et dévasté entièrement la maison du citoyen Raphaël Feist, « rabin circonciseur », qu'il n'a sauvé du pillage qu'un petit livre, relié en parchemin, sur lequel se trouve inscrit le nom des pétitionnaires [1], la date de leur circoncision, ainsi que celle d'infinité d'autres ; que, d'ailleurs, ce rabbin circonciseur est reconnu pour un homme de probité et que les habitants du pays l'ont toujours reconnu tel. Un autre procès-verbal dressé par le citoyen Sonntag, commissaire du pouvoir exécutif, dit, il est vrai, que les interprètes en langue hébraïque comparus, ne se sont point trouvés d'accord sur la version du livre dont il s'agit. Mais l'administration centrale du Bas-Rhin déclare qu'elle ajoute foi aux notations de Feist et que les deux jeunes Israélites, nés tous deux en 1767, avaient donc vingt-cinq ans révolus lors de la promulgation de la loi du 23 août 1793 ; ils se trouvent dispensés, par suite, de rejoindre l'armée. (P.-v. du 3 ventôse IV, 22 février 1796.)

Lorsque les élections de vendémiaire IV (17 octobre 1795) eurent constitutionnellement eu lieu et remplacé l'administration modérée dont faisaient partie Koch et ses amis par de nouveaux élus, modérés encore comme eux ou moins républicains peut-être (l'ex-noble Louis de Wangen, Keppler, maire de Strasbourg, etc.), les excitations contre les Israélites ne se reproduisirent pas davantage durant quelques mois. Il en fut un peu autrement quand, au courant de 1796, et par suite des fluctuations gouvernementales au centre même de la République, nous voyons des personnages plus radicaux, aux attaches jacobines, comme Barbier, André, Fiesse, présider à l'administration du Bas-Rhin. Les accusations recommencent contre l'incivisme et le luxe des « Juifs ». Cependant un document fort intéressant au point de vue économique, la liste des citoyens taxés pour l'emprunt forcé du 19 frimaire IV (10 décembre 1795), telle qu'elle a été dressée par l'administration municipale de Strasbourg, ne nous révèle pas de fortunes scandaleuses dans leurs rangs.

Nous relevons dans la *première* division, comprenant les citoyens taxés à 6,000 livres, sur vingt-deux noms, ceux de cinq

1. Il s'agissait dans cette séance de l'administration départementale du recours de deux jeunes Israélites de Trimbach, qui prétendaient avoir dépassé l'âge de la première réquisition au moment où la loi d'août 1793 l'avait ordonnée.

Israélites : Marx Behr, entrepreneur; Samuel Léopold; Wolf Lévy; Séligmann Alexandre ; Meyer Lazare ; dans la *seconde* division (5,000 livres) : Joseph Lehmann et Meyer Dreyfus ; dans la *troisième* (4,500 livres) : Moyse Isaac ; dans la *quatrième* (3,000 livres) : Isaac Netter, fournisseur ; aucun nom de physionomie juive dans la *cinquième* et la *sixième* division. Dans la *septième* division (1,500 fr.) : Elias Jonas, Bernheimer père, Meyer fils, dit Joseph et Hirschmeyer, entrepreneur. (P.-v. du 15 nivôse IV, 5 janvier 1796.) En définitive, sur un total de cinquante-huit noms, il y a treize représentants de la communauté juive, ce qui, vu le chiffre de la population strasbourgeoise d'alors, n'indique nullement qu'il y ait eu, en proportion, beaucoup plus de riches Israélites dans la cité que de riches chrétiens.

J'ajouterai que les chiffres de cette liste municipale furent soumis à la revision attentive de deux commissions désignées par l'administration supérieure du département ; qu'elles proposèrent soit des diminutions, soit des augmentations de taxation pour certains citoyens, soit le maintien des sommes proposées. Parmi ces commissaires « reconnus pour des citoyens probes et doués de toutes les connaissances locales », il n'y avait aucun représentant du culte mosaïque ; cependant Seligmann Alexandre fut réduit à 3,000 livres, Lehmann et Comp. taxé à 6,000 livres, et Marx Behr, Léopold Samuel, Wolf Lévy, Meyer Lazare, Baruch Behr, Meyer Dreyfus, Elias Jonas, Joseph Hirschmeyer maintenus au quotient antérieur. Moïse Isaac et Netter étaient rayés, « sauf à être compris dans telle autre classe (inférieure) qu'ils conviendront d'être placés » (*sic*). (P.-v. du 25 nivôse IV, 15 janvier 1796.)

Ce qui froissait donc nos administrateurs, c'était moins l'argent même de leurs concitoyens israélites, que la façon dont certains l'employaient avec un faste vaniteux. L'un deux surtout, Baruch Cerfbeer, les avait exaspérés par ses gaspillages et l'insolence de ses allures tapageuses. Ce personnage, « entrepreneur des équipages d'artillerie, en mission près l'armée de Rhin-et-Moselle », — c'est ainsi qu'il signait lui-même — se vit confisquer un beau jour sa voiture de gala et ses chevaux de carrosse ; comme il prie le commissaire-ordonnateur général, Prieur, de réclamer contre cet acte, les administrateurs répondent qu'ils lui ont envoyé jadis douze exemplaires de leurs règlements de police, qu'il n'avait qu'à les étudier. Cela ne l'ayant pas corrigé, ils portent plainte auprès du ministre de la guerre, « qui, sans doute, ne voudra pas plus que nous que les chevaux de la République servent à entretenir la

luxurieuse (*sic*) indolence de quelques hommes nouveaux [1]. » Cependant ils ne sont pas sans pitié ; quand, quelques mois plus tard, en un moment d'effervescence populaire la maison du dit Baruch Cerfbeer est menacée de pillage, et que, dans une lettre du 29 messidor, il supplie qu'on le protège, le Département écrit à la municipalité : « Vous sentirez comme nous la nécessité de veiller à ce que le domicile de ce citoyen soit mis à l'abri de toute violation ou insulte. Vous voudrez donc bien ne négliger aucune mesure pour prévenir tout attroupement ou dissiper ceux qui pourraient s'y former [2] ».

En écrivant en mai 1796 au ministre de la police générale qui les interroge sur la lettre d'un officier cantonné à Wasselonne, dans laquelle celui-ci dénonçait à la fois catholiques et juifs, nos administrateurs défendent, avec beaucoup d'optimisme, l'attitude politique des premiers [3], mais ils ajoutent que « les remarques que fait le rédacteur de la lettre sur l'agiotage qu'exercent les Juifs sont marquées au coin de la plus exacte vérité. »

Ce qui, plus que tout le reste, amena cette recrudescence d'antipathie contre les Israélites, c'était le nombre toujours croissant de ceux-ci qui venaient s'établir dans les villes, non seulement des campagnes d'Alsace, mais encore du dehors. Les confiscations de biens nationaux, les ventes presque quotidiennes des meubles et hardes d'émigrés, le gaspillage auquel se livraient tant de fonctionnaires infidèles de la République, les trafics inespérés que permettaient le cours sans cesse variable de la monnaie fiduciaire et la rareté des espèces [4], tout cela avait attiré un influx énorme de population juive dans les grandes villes et surtout à Strasbourg [5] ;

1. Procès-verbal du 26 ventôse IV (16 mars 1796). Autour de lui, dans ses bureaux, s'étaient groupés beaucoup de « circoncis de la première réquisition » (*beschnittene Erstklaessler*) qui échappaient de la sorte au service actif, autrement pénible, et excitaient justement l'indignation des réquisitionnés ordinaires (*Geheime Geschichte der Regierung des Landes zwischen Rhein und Mosel*, S. loc., 1795, in-18, p. 55).

2. P.-v. du 30 messidor IV (18 juillet 1796).

3. P.-v. du 18 floréal IV (7 mai 1796).

4. Dans plusieurs villes d'Alsace, situées sur le Rhin, on ne permettait pas que quelqu'un passât le fleuve avec plus de deux louis en poche. Les négociants étaient fort embarrassés de payer leurs échéances d'outre-Rhin. Certains entretenaient des Juifs qui passaient chaque jour d'une rive à l'autre, plusieurs fois, et qui à chaque voyage emportaient clandestinement un certain nombre de pièces d'or. Parfois ils étaient surpris et punis (C. Meiners, *Reise von Stuttgart nach Strassburg*, p. 160).

5. Dès l'an IV, il y avait à Strasbourg quatre lieux de culte israélite, chez Scheyen Netter, rue de la Lune ; Abraham Auerbach, rue Sainte-Élisabeth ; Moïse Isaac, Vieux-Marché-aux-Vins ; Joseph Lehmann, rue du Jeu-des-Enfants (Procès-verbaux du Corps municipal, 12 nivôse IV (2 janvier 1796).

à un moment donné on en avait compté *huit mille* [1], et l'historien allemand, C. Meiners, professeur à Gœttingue, qui nous donne ce chiffre dans son récit de voyage, ajoutait que, « si l'on ne réussissait point à diminuer cette colonie juive dans des proportions notables, ce serait le principal obstacle au retour de l'ancienne aisance de la cité ». Strasbourg était alors une ville de moins de 50,000 âmes ; on peut se figurer quelle perturbation profonde devait amener dans le monde du commerce et des travailleurs cette accumulation de près d'un sixième de la population totale, réellement étrangère jusqu'alors à la vie commune de ses habitants. Nul doute qu'il n'y ait eu, pour beaucoup de citoyens, par suite de cette immigration subite, une lutte très dure pour l'existence ; ils ne comprenaient pas qu'on permît à ces concurrents inattendus le séjour des villes, au lieu de les établir, ou de les maintenir dans les campagnes. Le très intelligent Bottin, qui fut, après le 18 fructidor, secrétaire général du département, bon économiste autant que bon Jacobin, écrivait en vain, en 1798 : « Quand est-ce donc que les Français professant le culte judaïque se convaincront enfin que leur intérêt le mieux entendu est de devenir tout à fait citoyens, en s'adressant à la culture de la terre, le plus respectable de tous les arts [2] ? » Il faisait en vain l'éloge d'un Israélite de Diebolsheim, Hirtzel Bloch, qui s'était fait agriculteur et le recommandait comme modèle à suivre, à ses coreligionnaires, pour « ce genre de vie à la fois plus actif et plus utile [3]. » Leur vocation ne les entraînait évidemment pas vers les champs qu'ils auraient pu maintenant acquérir et labourer. Par contre, ils restaient fidèles à leur ancien métier de maquignons, de fournisseurs de bêtes de boucherie, et la présence continuelle des armées, soit en Alsace même, soit près de ses frontières, pro-

1. C. Meiners, *op. cit.*, p. 149-150. — Il faut dire pourtant que le savant allemand exagérait certainement, en répétant ces chiffres fournis par ses amis, car Laumond dans sa *Statistique* (p. 206), dit qu'il n'y a que seize mille Israélites dans tout le Bas-Rhin et *deux à trois mille* seulement à Strasbourg.

2. *Annuaire politique et économique du département du Bas-Rhin*, par le citoyen Bottin, Strasbourg, an VIII, p. 74.

3. *Ibid.*, *op. citat.*, p. 97, et p. 247-248. Il faut lire l'appel sentimental qu'adresse aux Israélites alsaciens le fonctionnaire zélé, afin que « le teint rembruni des champs achève de nationaliser leurs visages, que la calle du travail honore leurs mains et que la bure et la toile fraîche soient substituées à ces habits haillons qui concourent à perpétuer contre plusieurs d'entre eux les préventions des gens faibles ». — Avant Bottin, d'autres avaient tâché d'amener une « conversion » ou, du moins, une « mutation » de ces habitudes séculaires. Le *Strassburger Weltbote*, du 25 mars 1796, annonce un écrit : *Schreiben eines Nicht-Juden das Judenthum betreffend, der Asche Moses Mendelsohns gewidmet*, qui vient de paraître à Strasbourg ; mais il peut sembler douteux qu'il ait été beaucoup lu par ceux auxquels il était principalement destiné.

curait des gains considérables aux plus habiles et aux moins consciencieux d'entre eux, comme à ceux de leurs confrères d'autres cultes qui partageaient leur manque de scrupules. Il y eut alors d'incroyables abus, dont nos pauvres soldats furent les principales victimes, et qu'on a vu se renouveler plus d'une fois depuis, hélas! J'en citerai comme exemple, la dénonciation que faisait parvenir à l'administration centrale du Bas-Rhin, l'administration municipale du canton de Geispolsheim ; elle signalait, le 2 frimaire V (22 novembre 1796), « les abus que se permettent les Juifs et les bouchers de l'armée dans le service des vivres-viande ». Les administrateurs du Bas-Rhin lui répondent, deux jours plus tard, qu'ils ont informé le général en chef, le commissaire du gouvernement, etc. « Exercez votre surveillance sur les scélérats qui se rendent coupables de ce crime et faites-les conduire sur-le-champ devant le juge ; faites la recherche la plus exacte de ceux qui ont fait trafic illicite de bestiaux morts d'épizootie[1]. » Le même jour, les administrateurs dénonçaient au représentant en mission Hausmann des « fournisseurs ou leurs agents de la croyance de Moyse » qui « entreprennent les livraisons que les cantons sont requis de faire, reçoivent l'argent des communes, leur remettent des récépissés et laissent les magasins dans un état de dénuement ou n'y versent que des denrées gâtées ou de mauvaise qualité ».

Deux ans plus tard, les vilenies de ce genre n'avaient pas cessé, puisque le Département faisait parvenir, le 5 janvier 1799, une nouvelle circulaire sur les épizooties à toutes les administrations municipales ; il y flétrissait « certains spéculateurs essayant de faire servir cet objet de la calamité publique à satisfaire leur odieuse cupidité par un trafic illicite avec les bestiaux atteints de ce mal[2] ». Mais il ne désignait plus nommément les marchands israélites, comme dans la pièce précédente.

Les concussions et les voleries effrontées des commissaires et des munitionnaires de tout genre qui étaient censés ravitailler et équiper nos armées, voleries signalées en vain aux ministres et au corps législatif par les autorités départementales de toutes nuances politiques, tant sous la Convention que sous le Directoire, furent une des plaies vives dont souffrirent le plus les malheureux paysans de notre province. C'était surtout comme agents des fournisseurs de l'armée que les Israélites se faisaient détester dans les campagnes, comme d'ailleurs nombre de collègues chrétiens qui agissaient comme eux.

1. Procès-verbal du 4 frimaire V (24 novembre 1796).
2. P.-v. du 16 nivôse VII (5 janvier 1799).

Une autre accusation qui se produit fréquemment contre ces intermédiaires des trafics militaires officiels, c'est celle d'acheter aux réfractaires des chevaux volés, et de les revendre ensuite à la République. Une affaire typique en ce genre fut celle de l'adjudant-général Jarry avec le nommé Caïn Leibel, de Soultz, accusé d'avoir volé un cheval appartenant à l'armée, puis de l'avoir vendu à un particulier de Soultz. L'officier supérieur avait fait arrêter à Fort-Vauban le maquignon juif et lui avait extorqué — au dire de ce dernier — une somme de onze louis et six francs, dont il lui aurait donné quittance; puis « malgré le payement de cette somme le cheval a été retiré des mains du particulier de Soultz qui l'avait acheté et réuni à ceux attachés aux fourgons de l'état-major ». Sur le vu de la plainte de Leibel, le Département avait pris d'abord son parti; « considérant qu'il y a des tribunaux pour la poursuite de délits de ce genre, qu'il n'appartient pas à un officier d'usurper des fonctions de ce genre, que d'ailleurs l'occupation du cheval et le payement d'une somme d'argent pour prix du même cheval avant qu'il ait été reconnu judiciairement pour cheval volé, offrent l'exemple d'exactions qu'il importe de réprimer promptement » il décidait de renvoyer tout le dossier au général Reynier, chef d'état-major de l'armée du Rhin, avec invitation de faire traduire l'adjudant-général devant un tribunal militaire[1]. »

Mais Reynier protestait contre les allégations du maquignon, et renvoyait au Département des pièces nouvelles qui amenaient l'administration supérieure à déclarer, dans sa séance du 5 pluviôse, que la déclaration de Leibel n'était « ni exacte ni sincère », que Jarry n'a fait que « tenir la conduite qu'il devait tenir et que devait naturellement dicter à un fonctionnaire zélé la multiplicité de vols de chevaux appartenant à la République, qui se répétaient journellement autour de lui ». Une lettre du juge de paix de Reschwoog constatait qu'il « existe dans ce canton un société de voleurs de chevaux formée de jeunes gens de la première réquisition et de Juifs, dont le nommé Zoller, de Reschwoog, demeurant maison n° 124, est prévenu d'être membre ». En conséquence le Département annule l'arrêté de l'administration municipale du canton de Fort-Vauban, pour autant qu'elle inculpe Jarry d'abus d'autorité et d'exaction, et charge le commissaire du Directoire exécutif de biffer, sur le registre des délibérations les premiers considérants... ainsi que l'alinéa qui porte que cet officier sera dénoncé au général en chef[2].

1. Procès-verbal du 14 nivôse V (3 janvier 1797).
2. P.-v. du 5 pluviôse V (24 janvier 1797).

L'administration départementale continuait néanmoins à se montrer plutôt coulante dans l'interprétation des lois, ainsi que le montre l'histoire de Cerf Lehmann, de Bouxwiller, auquel les administrateurs précédents avaient refusé sa radiation de la liste des émigrés, parce que ses propres témoins l'avaient qualifié de « capitaliste ».

Dans sa séance du 10 juin 1797, s'occupant de la pétition du dit Cerf Lehmann, maintenu provisoirement sur la liste des émigrés, par arrêté du 12 nivôse IV, elle constatait que, d'après le témoignage de huit citoyens, « cet individu était avant son départ marchand roulant ou colporteur et que c'est avec beaucoup de peine qu'il s'est soutenu et nourri ». Après discussion, le Département « considérant que le motif qui l'a porté à ne point appliquer au réclamant le bénéfice de la loi du 22 nivôse était sans doute la qualité de *capitaliste* qui lui était donnée dans son certificat de huit témoins; considérant qu'il paraît n'avoir été ainsi qualifié que par acception impropre ou ignorance de la signification du terme, les témoins ayant probablement voulu dire que, nonobstant la profession de marchand roulant qu'il exerçait, il prêtait quelquefois de l'argent à intérêt, comme le font souvent les Juifs ; considérant que par les pièces produites cette qualité de capitaliste est entièrement détruite, et qu'au moyen d'icelles il est prouvé que le pétitionnaire était un colporteur proprement dit, qu'il pourvoyait avec peine à ses besoins et à ceux de sa famille par un petit commerce en bestiaux et en marchandises, qu'il débitait dans les campagnes, etc. », admettait Cerf Lehmann au bénéfice de la loi du 24 nivôse, déclarait nulles les délibérations antérieures prises à son égard et le rayait provisoirement de la liste des émigrés [1].

Mais sur d'autres points, les administrateurs (non élus) désignés par le pouvoir central, après le coup d'État du 18 fructidor se montrèrent inflexibles dans l'application de certaines lois, promulguées alors ou remises en vigueur. Il est vrai que ces lois visaient surtout le culte catholique, ses manifestations extérieures et ses symboles et que les violences brutales des iconoclastes jacobins ne s'adressaient aux Israélites que par ricochet, si je puis dire. Le commissaire du Directoire près l'administration municipale de Saverne écrivait, le 12 frimaire IV (2 décembre 1797) à l'administration centrale pour réclamer des instructions précises au sujet des « grandes pierres sépulcrales qu'on trouve dans les cimetières

1. Procès-verbal du 22 prairial V.

des Juifs, qu'il a voulu faire ôter comme signes extérieurs du culte ». Mais les Israélites savernois ont répondu « qu'elles ne pouvaient être comprises dans cette catégorie ». Les administrateurs du Bas-Rhin, « considérant qu'il est notoire que les pierres dont il s'agit sont, comme signes de culte, comprises dans les dispositions des lois et arrêtés qui ordonnent l'enlèvement de tous les signes extérieurs d'un culte quelconque », arrêtaient, dans leur séance du 21 frimaire, que l'administration municipale de Saverne est chargée de faire disparaître sans délai des cimetières des citoyens professant le culte mosaïque, les grandes pierres sépulcrales dont s'agit ». Un habitant de cette ville, Cerf Simon, adressait d'urgence, le 23 frimaire, une pétition au Département dans laquelle il essayait de démontrer « que ces pierres ne sont que des monuments de la reconnaissance et de l'amour paternel et filial, ne pouvant nullement être regardés comme signes extérieurs du culte ou comme objets du fanatisme ; que même dans le temps de la Terreur, on n'a pas osé attaquer lesdits monuments » et demandait « qu'ordre soit envoyé sans délai à l'administration municipale pour empêcher leur démolition ». Mais les administrateurs du Bas-Rhin ne se laissèrent pas fléchir. « Considérant — disait leur arrêté du 24 frimaire — qu'il est notoire que les pierres ou monuments que les citoyens professant le culte judaïque ont été jusqu'à présent en usage d'ériger dans les cimetières destinés à l'inhumation de leurs parents décédés, ont toujours été envisagés comme des signes de culte ; que d'ailleurs la forme de ces pierres et monuments et leurs inscriptions en font une preuve sans réplique ; considérant que la loi du 7 vendémiaire ordonne l'enlèvement de tous les signes extérieurs du culte des lieux publics autres que l'enceinte destinée à l'exercice des cérémonies du même culte ; qu'il n'est ni au pouvoir, ni dans l'intention de l'administration d'en excepter des sectaires d'un culte particulier, quel qu'il puisse être, arrête qu'il n'y a pas lieu de délibérer mais que son arrêté du 21 frimaire recevra une prompte exécution [1]. »

1. Procès-verbal du 24 frimaire VI (14 décembre 1797). — Ce qui est curieux, c'est qu'une fois déjà, le 3 messidor II (20 juin 1794), les Israélites de Saverne avaient reçu l'ordre d'enlever les pierres tombales de leur cimetière, comme « manifestations de fanatisme ». S'ils ne s'exécutaient pas immédiatement, ils seraient regardés comme fanatiques et rebelles et traités comme tels. M. Dagobert Fischer, l'historien savernois, affirme que l'ordre du conseil général de la commune fut « strictement obéi » (*Geschichte der Stadt Zabern*, p. 125). Il a dû cependant y avoir des accommodements avec la municipalité jacobine d'alors ; car comment les mêmes pierres tombales auraient-elles subsisté trois ans plus tard ? Les avait-on mises en lieu sûr et rapportées après la Terreur ?

Un autre exemple topique de la façon dont les Israélites de certaines localités étaient maltraités par les autorités municipales nous est fourni par un rapport, adressé par le citoyen Simon, commissaire du canton de Brumath, en date du 20 frimaire VI (10 déc. 1797), à l'administration départementale. On y dénonce le nommé Bernard Ingemann, agent provisoire de la commune de Mommenheim, comme s'étant rendu coupable de concussion et de vexations répétées envers ses administrés, et comme méritant par suite une punition sévère. Parmi les plaignants interrogés nous rencontrons aussi plusieurs « sectateurs du culte de Moyse » ; Goetschel Leyser a déclaré que l'agent l'a fait enfermer arbitrairement dans la maison de la commune, lorsqu'il s'y est présenté pour répondre, au nom de ses fils, dans une affaire particulière. La citoyenne, « femme de Rebschule Kan », a déclaré qu'Ingemann, ayant à lui répéter trente sols pour son salaire, lui a envoyé trois hommes d'exécution, avec une indemnité de deux livres par jour, outre les vivres [1], et a joint les quittances à sa déclaration. Les citoyens Lippmann et Nochem Lévy, juifs, déclarent que l'agent les a menacés d'une plus forte imposition, mais qu'ils ont apaisé sa colère par une collecte de vingt-quatre livres. Les citoyens Aaron Moch et Abraham Lévy, bouchers, ont déclaré que l'agent leur a défendu de tuer des bestiaux, mais que, moyennant la somme de dix livres, il leur en a accordé la permission, etc. Dans sa séance du 8 nivôse VI (28 déc. 1797), le Département chargea son secrétaire général Christiani, de faire une enquête sur place. Pareils actes de tyranneaux de village se sont sans doute fréquemment produits sans que les victimes aient osé se plaindre, ou sans qu'ils aient abouti. Ainsi, dans sa séance du 14 pluviôse VI (2 février 1798), nous voyons l'Administration centrale prendre connaissance d'une plainte déposée par plusieurs commerçants israélites de Marckolsheim contre le receveur des douanes, en cette localité, Dietrich, comme tenant à leur égard une conduite « arbitraire et vexatoire ». Le Département charge le directeur des douanes de faire une enquête et de lui en communiquer les résultats ; mais je n'ai pas retrouvé trace plus tard dans les procès-verbaux, ni de ces doléances, ni de l'enquête qui devait être poursuivie sur les lieux.

Parfois ce n'étaient pas de simples vexations qu'il fallait subir, mais de véritables abus de pouvoir, émanant de l'autorité militaire, assez indifférente aux lois civiles. Telle semble avoir été l'affaire de

1. C'est-à-dire comme garnisaires, qui devaient recevoir, outre les vivres, une solde quotidienne de deux livres.

Joseph Lehmann, de Strasbourg, sur laquelle je ne puis malheureusement fournir d'autres renseignements que ceux, bien écourtés et par suite assez mystérieux, de notre procès-verbal. Sa femme accusait le général Balthasar de Schauenbourg, qui commandait alors l'un des corps de l'armée française en Suisse, d'avoir fait arrêter ledit Lehmann, illégalement, chez lui. Dans sa séance du 29 mars 1798, l'Administration centrale du Bas-Rhin, saisie de sa plainte, en délibérait, et la renvoyait, pour éclaircissements au général. Elle ajoutait, dans sa lettre d'accompagnement : « Son contenu nous paraît tellement invraisemblable, que ce serait vous faire injure que d'y ajouter foi. En effet l'ordre que l'on suppose avoir été donné par vous, de faire arrêter militairement ledit Leh mann, dans son domicile à Strasbourg, serait la violation de tous les principes de liberté. Nous sommes loin de croire qu'un général républicain ait pu méconnaître à ce point les droits que la Constitution assure et garantit à tout citoyen français. Mais comme il est de notre devoir de désabuser la pétitionnaire, nous vous invitons à nous donner des renseignements sur ce qui peut avoir donné lieu à cette erreur[1]. »

A partir de ce moment je ne rencontre plus, dans mes notes, que d'assez rares indications sur notre sujet. C'est ainsi que, dans sa séance du 4 floréal VI (23 avril 1798), l'Administration centrale du Bas-Rhin discute une pétition de Marx Beer, domicilié pour lors à Paris, dans laquelle il demandait d'être déchargé d'une somme de 14,000 francs, à laquelle il avait été *additionnellement taxé* pour l'emprunt forcé de l'an IV. Mais l'administration municipale de Strasbourg ayant déclaré qu'il n'avait pas été taxé au delà de ses facultés, que sa réclamation de vendémiaire V avait été rejetée et que tous les délais pour se pourvoir étaient écoulés, les administrateurs décidèrent qu'il n'y avait pas lieu à délibérer.

Un autre fait divers relevé dans nos procès-verbaux semble indiquer que la population israélite de Strasbourg ne dédaignait pas plus que ses concitoyens catholiques ou luthériens, les plaisirs de la chorégraphie. Il est question d'elle dans la lettre que l'Administration centrale adresse à celle de Strasbourg, le 28 prairial VI

1. Procès-verbal du 9 germinal VI. — Serait-ce le même, « Lehmann, boucher, aux Petites-Boucheries », chez lequel (comme chez beaucoup d'autres citoyens) l'Administration centrale ordonnait, pour le 6 thermidor VI (24 juillet 1798) une visite domiciliaire « de la cave au grenier », même en se faisant ouvrir les armoires et en examinant les grandes futailles, « pour y procéder à l'arrestation des agents de l'Angleterre, des émigrés rentrés, prêtres déportés rentrés ou sujets à la déportation, des brigands, gens sans aveu ou étrangers non porteurs de passeports visés » ? (P.-v. du 5 thermidor VI).

(16 juin 1798), au sujet des infractions commises par les musiciens contre l'arrêté du 14 floréal, défendant les danses publiques tout autre jour que les décadis et les quintidis. Il y est dit, après avoir répété la défense de danser « les jours de fête et dimanches de l'ancien style » : « Les jours de fête des Juifs doivent également être surveillés. Nous savons qu'il s'y donne des danses publiques[1]. »

Une des écoles privées fermées dans le département au cours de juillet 1798, pour cause de non-observance du calendrier républicain, celle d'Isaac Bamberger, à Obernai, semble bien aussi avoir été une école israélite, à en juger par le nom du maître d'école[2].

Nous rencontrons également vers cette époque, parmi les déclarations d'émigration, quelques noms israélites. Dans la séance du 8 messidor VI (26 juin 1798), l'Administration centrale enregistre l'arrêté du Directoire exécutif, du 13 floréal, qui maintient définitivement sur la liste des émigrés Jacob Gougenheim « juif rabbin » et Sara Weil, son épouse, de Haguenau. Rabbin dans cette ville jusqu'à la Révolution, puis traducteur-juré, instituteur, intéressé dans le commerce de ses enfants, colporteurs de leur métier, Gougenheim les avait suivis hors du territoire, le 2 nivôse II ; il était rentré le 26 ventôse III. Après plus de trois ans de séjour paisible en Alsace, la vindicte publique les ressaisissait et les pauvres vieux étaient condamnés à l'expulsion hors des frontières de la République, et — conséquence naturelle de leur état d'émigrés — à la confiscation de leurs biens. « Dès que l'état d'intransportabilité (*sic*) de ces deux individus aura cessé (les deux vieillards étaient malades) l'administration municipale de Haguenau fera exécuter à leur égard la loi du 19 fructidor. »

Citons encore une correspondance officielle qui nous montre de quel œil méfiant toutes les manifestations religieuses étaient alors surveillées, celles des Juifs comme celles des chrétiens, par la police gouvernementale. Le 22 décembre 1798, l'administration centrale du Bas-Rhin écrivait à l'administration municipale du canton de Hochfelden : « Nous sommes informés, citoyens, que les sectaires du culte mosaïque, en allant le 18 du mois dernier (8 déc.) en procession de la maison du nommé Siskind Elias à leur synagogue, ont rendu des hom (mages) et ont prodigué plusieurs marques d'attachement à un mannequin qu'ils portaient et qu'ils se

1. Procès-verbal du 28 prairial VI.
2. Procès-verbal du 27 messidor VI.

donnaient alternativement l'un à l'autre, et qu'ils doivent ainsi avoir contrevenu à la loi du 7 vendémiaire an IV, qui défend d'exercer en public des cérémonies religieuses. Nous vous invitons à recueillir tous les renseignements à cet égard [1]. »

La dernière pièce de notre dossier, où il est question de personnages ou d'influences israélites dans les affaires départementales se rencontre dans une enquête contre l'agent municipal de Dambach, localité du canton de Niederbronn ; celui-ci est accusé par les témoins d'avoir dit, à l'auberge du citoyen Georges Sternberger, à Fischbach, que la religion était persécutée *parce qu'il y avait aujourd'hui quelques Juifs à la tête du corps législatif... ;* qu'il avait la certitude que sous peu le prince Charles cernerait l'Alsace avec 180,000 hommes ; que des 40,000 jeunes gens qui étaient rassemblés à Strasbourg, il n'est arrivé que *deux* à l'armée ; que lui, de son côté, avait dit à ceux de sa commune de ne pas s'y rendre ; qu'il avait ordinairement la parole dans les séances de l'administration municipale de Niederbronn et qu'il y fait passer tout ce qu'il veut, *ainsi que le Juif qui en fait également partie* ». Tous ces racontars, consignés au procès-verbal du juge de paix de Dahn, du 15 frimaire, furent gravement discutés par l'administration départementale qui trouva les propos « contrerévolutionnaires et attentatoires à la dignité du corps législatif », suspendit l'agent et chargea l'administration municipale du canton de Niederbronn de lui rendre compte de « la prétendue influence de l'agent ainsi que de la conduite du citoyen professant le culte mosaïque, qui, d'après ledit procès-verbal, doit être membre de cette administration [2].

C'est ici que s'arrêtent, pour le moment, les extraits que j'ai recueillis dans les procès-verbaux de l'administration centrale du Bas-Rhin. Il est à présumer, d'ailleurs, qu'en continuant mes recherches à ce point de vue spécial, je n'y aurais plus trouvé beaucoup de renseignements sur la situation des Israélites du département, étant arrivé jusqu'à la fin de nivôse de l'an VII. Quelques mois encore, et les administrations radicales ou simplement républicaines allaient disparaître d'un bout de la France à l'autre, sous la poussée du 18 brumaire. Ce ne sera plus d'elles dorénavant, ce sera moins encore des sympathies ou des antipathies populaires que dépendra le sort des minorités religieuses,

1. Procès-verbal du 2 nivôse VII. — Je suppose que ce prétendu *mannequin*, porté en procession, c'étaient les livres de la Loi.

2. Procès-verbal du 11 nivôse VII (31 décembre 1798).

mais bien de la volonté du nouveau maître. L'immense majorité du pays l'acclame et les Jacobins, définitivement écartés du pouvoir, la subissent, en attendant d'être persécutés à leur tour. Or le premier Consul, s'il réduit dès le premier jour les libertés publiques, veut au moins faire régner l'égalité parmi les citoyens français de toute race et de tout culte et se montrera fermement décidé à maintenir, sur ce point, les principes de la Constituante. Aussi peut-on dire qu'à partir du Consulat, les Israélites du Bas-Rhin n'ont plus d'histoire ; le premier préfet du nouveau régime, le citoyen Laumond, leur consacre, en l'an X, tout un chapitre de sa *Statistique du département du Bas-Rhin*, qui n'est pas le moins curieux de ce long rapport officiel, rédigé par un fonctionnaire émérite, bien informé, prudent dans ses jugements et plutôt bienveillant pour ses administrés [1]. Il constate tout d'abord ce que l'intendant La Grange avait affirmé déjà, plus d'un siècle auparavant: « En général les Juifs du Bas-Rhin sont peu riches; il y a *quelques* familles à Strasbourg, sinon opulentes, du moins aisées. » Il constate ensuite qu'ils ne « peuvent perdre encore l'idée de se croire étrangers partout » et ajoute qu'il « faudra peut-être des siècles avant qu'ils puissent facilement se résoudre à se regarder comme partie réelle de la grande famille... Cependant il y a quelque amélioration à cet égard depuis le 18 brumaire de l'an VII. Ils paraissent avoir partagé de bonne foi la joie commune sur la stabilité actuelle du gouvernement et ils n'ont pas été les moins empressés à célébrer dans leurs temples nos triomphes [2]. » Aussi le gouvernement, sur la proposition du préfet, a-t-il nommé membre du Conseil général du département « le citoyen Mogg et l'opinion publique a confirmé ce choix [3] ».

Quant à la seconde question posée à l'administrateur par le gouvernement central : « La haine qu'on leur portait (aux Juifs) s'est-elle affaiblie? » Laumond y répond par ces mots qui nous semblent donner la note juste pour l'époque déjà lointaine où ils furent écrits: « En considérant cette question en général, on pourrait dire

1. *Statistique*, etc., Paris, an X, p. 198-206 (Quatorzième question : Les Juifs).
2. *Ibid.*, p. 200.
3. Laumond, p. 201. C'est sans doute *Moch* qu'il faudrait lire au lieu de Mogg. Comme il n'existe point d'*Annuaire du Bas-Rhin* entre celui de Bottin pour 1799 et celui de Fargés-Méricourt pour 1804, je n'ai pu vérifier le fait, qui, mentionné dans un rapport officiel, doit être (au cas présent) exact. Mais ce *Mogg* ou *Moch* ne figure plus dans la liste des membres du Conseil général (nommés par le gouvernement, en vertu de la Constitution de l'an VIII) en 1804, soit qu'il fût mort déjà, soit que sa présence ait offusqué ses collègues chrétiens ; en tout cas, il n'a pas été remplacé par un coreligionnaire.

non. Comme ils n'ont rien changé à leur genre de commerce [1].... il n'y a pas de raison suffisante pour qu'ils soient plus aimés; mais il y a peut-être plus de justice distributive à leur égard qu'auparavant. On ne confond pas tous les Juifs dans la même catégorie, et *le respect public accompagne ceux, en petit nombre, qui s'en rendent dignes*... » Et notre préfet termine par cette phrase qui sent furieusement son XVIIIe siècle, mais qui renferme néanmoins une grande part de vérité : « Les Juifs ne sont point aimés parce qu'ils ne sont point aimables ; qu'ils le deviennent et les dispositions changeront [2]... »

Rod. Reuss.

1. On voit que, pour la génération d'alors l'idée de *juif* ne se séparait pas de celle de *commerçant*. Les Israélites de 1800, sans éducation libérale préalable, ne pouvaient fournir encore toutes les illustrations intellectuelles : compositeurs, écrivains, artistes, industriels, médecins, savants, jurisconsultes, hommes politiques, que nous avons vu se produire, surtout depuis 1830.

2. Laumond, p. 202.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES SUR JÉSUS DANS LES SOURCES JUIVES

1. — On sait que, dans les sources juives, le nom du fondateur du christianisme a la forme ישו, au lieu de ישוע, qui est la forme correcte. On a beaucoup écrit sur cette divergence [1]. Je crois que ישו n'est autre chose que le vocatif grec Ἰησοῦ. Les Juifs, qui entendaient surtout ce nom dans des invocations, s'imaginèrent que c'en était la forme véritable et le rendirent avec une exactitude littérale. Seulement ils lui restituèrent le ש primitif que le grec rendait par un σ.

L'analogie du syriaque, où les noms grecs sont généralement affectés de la forme du vocatif (par ex. פוּלֹא = Παῦλε), confirme mon hypothèse.

2. — Dans la relation bien connue du Talmud de Babylone sur le rejet de Jésus par R. Josué b. Perahia [2], on lit cette singulière indication : אזל זקף לבינתא, qui doit apparaître comme un non-sens à tout lecteur tant soit peu compétent. A mon sens, cette difficulté s'explique facilement ; le texte primitif portait : אזל זקף צליבתא, « Jésus alla dresser une croix » [3]. Mais comment צליבתא est-il devenu לבינתא ? Ou bien nous avons affaire à une confusion fortuite entre des lettres semblables, ou bien צליבתא fut d'abord altéré intentionnellement en לביצתא, qu'une faute de copie transforma ensuite en לבינתא.

On ne doit pas s'étonner que Jésus apparaisse dans cette légende comme ayant lui-même institué le symbole de la croix, vu qu'on connaissait mal le christianisme en Babylonie. Le Talmud de Jérusalem, dans les passages parallèles [4], n'a pas cette indication.

Odessa. A. S. Kamenetzky.

1. Voir en dernier lieu S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902, p. 249 et suiv.
2. *Sanhedrin*, 107 *b* ; *Sota*, 47 *a*.
3. Noter le verbe זקף et comp. *Baba Mecia*, 83 *b*.
4. j. *Haguiga*, II, 2 ; j. *Sanhedrin*, VI, 6.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉE 1908 (SUITE [1])

2. *Ouvrages en langues modernes* (suite).

GASTER (M.). Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension, entdeckt und zum ersten Male herausgegeben. Leipzig, Brockhaus, 1908; in-8° de 127 p., 2 fac-sim. (Tirage à part de la *Z. D. M. G.*).

Introduction, texte, traduction, annexes (parallèles de la littérature rabbinique). En appendice, M. G. répond à Kahle, à S. Fraenkel et surtout à Yahuda (voir *Revue*, LIV, 149-152).

GASTER (M.). The Hebrew Version of the Secretum Secretorum, a mediaeval Treatise ascribed to Aristotle. Introduction, Text and Translation. [Londres, 1908]; in-8° de XXII + 52 (trad.) + 33 (texte) p. (Tirage à part du « Journal of the Royal Asiatic Society », oct. 1907, janv. et oct. 1908).

M. G. attribue la traduction hébraïque à Juda Alharizi, malgré l'autorité de Steinschneider (qui n'est d'ailleurs pas nommé). Il la publie d'après 4 manuscrits : Br. Mus., Or. 2396 ; Oxford, 1436 et 2386 ; Munich, 342. On sait que cet ouvrage, dont l'original arabe est perdu, est une Politique faussement attribuée à Aristote ; M. G. estime que c'est « un coin d'un des chapitres les plus intéressants et les plus fascinants de l'histoire de la littérature et de la civilisation au moyen âge ».

GAUTIER (Lucien). La loi dans l'ancienne alliance. Lausanne, 1908 ; in-12° de 130 p.

Gebetordnung für den Jugendgottesdienst am Sabbat Nachmittag. Rödelheim (Francfort, J. Kauffmann), 1908 ; in-8° de 23 p. M. 0,60.

Gebetbuch. Erster Teil : für Werktage, Sabbathe, Befreiungsfest, Offenbarungsfest und Laubhüttenfest. Herausg. von dem Grossherzoglich

1. Voir *Revue*, t. LVIII, p. 129, et plus haut, p. 133.

Badischen Oberrat der Israeliten. Als Manuskript gedruckt. Carlsruhe [1907]; in-8° de IV + 608 p.

Ce rituel libéral, qui a provoqué une lutte passionnée, a été retiré par le Consistoire des Israélites du Grand-Duché de Bade, mis en minorité aux élections. Voir plus loin à Steckelmacher et *Revue*, LVI, 293, à Hoffmann.

Gedenkblätter zur Erinnerung an die Samson Raphael Hirsch-Feier der Vereinigung zur Pflege jüdischer Lebensanschauung am 21. Juni 1908. Francfort, 1908; in-8° de 38 p.

Gerson (Ad.). Abraham. Eine politische Legende. Zur Einführung einer (*sic*) neuen Quellenhypothese auf historischer Grundlage. Filehne, chez l'auteur, 1908; gr. in-8° de 16 p. M. 0,80 (Beiträge zur Bibelkritik, 1).

M. G. nous a donné déjà une singulière théorie sur l'Ecclésiaste (voir *Revue*, LIII, 130-132), en promettant d'expliquer le Pentateuque à l'aide des mêmes procédés. Aujourd'hui, et pour commencer, il s'en prend au patriarche Abraham. La « légende d'Abraham » est politique ; elle reflète les luttes entre l'aristocratie sacerdotale et la démocratie populaire à l'époque hasmonéenne, entre les Sadducéens et les Pharisiens (*historische Grundlage*). Le patriarche s'appelait d'abord « Ab-ram », « le père du noble », du haut clergé, comme Melchissédec est l'éponyme du roi-pontife maccabéen et Aaron, celui du bas clergé. Les adversaires de la noblesse sacerdotale insérèrent dans l'histoire d'Abram des traits peu honorables (il vend sa femme, il épouse sa servante et la chasse); plus tard, un compromis s'établit, d'où est sortie la narration actuelle (*neue Quellenhypothese*). Bien mieux, Abram fut transformé en Abraham, c'est-à-dire en « père de la masse du peuple ».

Il est aussi inutile de réfuter ces fantaisies qu'il était inutile de les produire.

Giesebrecht (Fr.). Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. 2. Aufl. Leipzig, Teubner, 1908; in-8° de IV + 128 p. M. 1 (Aus Natur- und Geisteswelt, 52).

Gilbert (G. H.). Interpretation of the Bible. A short History. New-York, 1908; in-12° de 309 p.

Gillies (J. R.). Jeremiah, the Man and his Message. Londres, Hodder, 1907; in-8° de 342 p. 6 s.

Ginsburger (M.). Cerf Berr et son époque. Conférence faite à Strasbourg, le 17 janvier 1906. Traduite en français par E. Ginsburger. Guebwiller, impr. J. Dreyfus, 1908; in-8° de 34 p., 1 grav. (Publication de la Société d'histoire des Juifs d'Alsace-Lorraine).

Dans cette conférence, le savant secrétaire de la jeune et active « Société d'histoire des Juifs d'Alsace-Lorraine » a dit l'essentiel sur Cerf Berr et nous a même appris quelques détails nouveaux, notamment la date de sa naissance (1726) et celle de sa mort (28 sept. 1794). Mais M. G. s'exagère la gloire de son héros quand il appelle le duc de Choiseul son « ami », qu'il le croit « en grande faveur » auprès de Louis XVI et prend pour argent comptant les dithyrambes du sieur Radius, « chancelier » phraseur du seigneur besogneux de Ribeaupierre.

De-ci de-là nous avons noté quelques assertions inexactes ou non démontrées : il devait y avoir « une très forte communauté juive » à Médelsheim (p. 4; la pièce de la p. 31 fait naître Cerf Berr à Wittelsheim) ; les Juifs

de Metz étaient devenus français par la prise de cette ville ; en Alsace, il y avait « les Juifs dénommés de l'ancienne domination et ceux de la nouvelle domination » ; le péage corporel est confondu avec la capitation (*ib.*); les Juifs d'Alsace « ne pouvaient prendre des hypothèques sur des chrétiens » (p. 7) ; les sommes dues aux Juifs dans le Sundgau étaient « minimes » (p. 13) ; le bailli Hell décida, « en premier lieu, de faire tuer les Juifs » (p. 14). C'est après l'intervention de Cerf Berr que Mendelssohn demanda à Dohm d'écrire son ouvrage ; Bernouilli n'est pas de Dessau (p. 15) ; en 1789, Cerf Berr, établi à Paris, n'était plus le « représentant général » des Juifs et ce n'est pas sur sa prière que la Constituante prit les Juifs d'Alsace sous sa protection (p. 23) ; ce n'est pas le 28 février, mais le 28 janvier 1790, que les droits de citoyens, non « le droit de cité », furent accordés aux Juifs portugais ; ce fut le 27 sept. 1791 que le dernier débat s'engagea à l'Assemblée et le décret fut rendu le 28 (p. 25). P. 6, lire « des Habsbourg » ; p. 21, lire « les lettres patentes de 1784 » ; p. 23, lire « Assemblée Nationale » au lieu d' « Assemblée législative ». En appendice, M. G. publie deux états des membres de la « famille » de Cerf Berr, autorisés à demeurer avec lui, ainsi que son épitaphe, conservée au cimetière de Rosenweiler (דורש טוב ne signifie pas « aspira au bien », mais « rechercha le bien, s. e. de ses frères »).

La traduction laisse à désirer. Sans compter les fautes de style et d'orthographe, qui ne se comptent pas, les mots historiques sont retraduits de l'allemand en français. Regnault (de Saint-Jean d'Angely) se permet de dire : « Je demande que celui-là soit rappelé à l'ordre qui veut s'opposer à cette question, puisque par là il combattrait la constitution elle-même » (p. 25). Une phrase du prince de Broglie (p. 24) et l'énoncé de la question mise au concours par l'Académie de Metz (p. 15) sont estropiés semblablement. Cerf Berr lui-même devait écrire mieux.

Comp. l'art. de M. G., *suprà*, p. 106.

Godbey (S.). The Bible and Problem of Poverty. New-York, Revell, 1908 ; in-12° de 193 p. D. 1.

Goldberg (O.). Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude. Berlin, imprimerie B. Liebemann, 1908.

Goldman (A.). Das Judenbuch der Scheffstrasse zu Wien (1389-1420). Vienne, Braumuller, 1908 ; in-8° de xlii + 148 p. M. 5 (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Oesterreich. I. Band).

Goldmann (F.). Der Oelbau in Palästina zur Zeit der Misnâh. Presbourg, 1907 ; in-8° de 79 p. (Tirage à part de la *M. G. W. J.*).

Goldschmidt (L.). Die rechtswirtschaftliche Sektion des babylonischen Talmuds, herausgeg. nach der ersten zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Venedig, 1520-1521) nebst Varianten. Berlin, Rosenthal, 1907 ; in-4° de xlix + 1420 et xxxi + 1254 p. M. 20.

Extrait de l'édition et trad. du Talmud, par le même.

Goldschmidt (S.). Dr. Samson Philip Nathan. Ein Leben- und Charakterbild. Mit Anhang : נחלת שמשון Erklärungen zur Mischna, die in dem Handexemplar des Verewigten von ihm aufgeschriebenen Randglossen edirt von J. Norden. Hambourg, A. Goldschmidt, 1906 ; in-8° de 24 + 51 p. et 1 portrait.

Gollancz (H.). The Targum to the Song of Songs ; the Book of the Apple ; The Ten Jewish Martyrs ; a Dialogue on Games of Change. Translated from the Hebrew and Aramaic. Londres, Luzac, 1908 ; in-8° de v + 219 p. 5 s.

Le dernier morceau est le dialogue de Léon de Modène.

Goodmann (P.). The Synagogue and the Church, being a Contribution to the Apologetics of Judaism. Londres, Routledge, 1908 ; in-12° de 18 + 396 p. 6 s.

Gottselig (L.). Die Logik Salomon Maimons. Berne, Scheitlin, Spring et Cie, 1908 ; gr. in-8° de 41 p. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Band LXI. Herausg. von L. Stein).

L'auteur expose « la loi de déterminalité » et la critique des catégories kantiennes dans Maïmon. Dans l'introduction, il se demande pourquoi Kant, ayant lu le manuscrit de son critique, le loua dans une lettre à Markus Herz, mais se montra mécontent quand il le vit publié. M. G. n'a-t-il pas fait de psychologie ?

Graetz (H.). Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen bearbeitet. 4. Band. Geschichte der Juden vom Untergange des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud. 4. verm. u. verb. Auflage, bearbeitet von S. Horovitz. Leipzig, Leiner, 1908 ; in-8° de xii + 483 p.

Grant (Elihu). The Peasantry of Palestine. The Life, Manners and Customs of the Village. Boston, 1907 ; in-8° de 255 p.

Gras (J.) et Visser (A. de). Beknopt handboek der Bijbelsche Archaeologie. Groningue, 1908.

Gressmann (H.). Die Ausgrabungen in Palästina und das alte Testament. Tubingue, Mohr, 1908 ; in-8° de 48 p. M. 1 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, III, 10).

Gressmann (H.). Voir à Theologischer Jahresbericht.

Gross (H.). Lehrbuch der israelitischen Religion für die oberen Klassen der Mittelschulen. 2. völlig neu bearb. Aufl. Francfort, Kauffmann, 1907 ; in-8° de 207 p. M. 1,60.

Ce manuel n'est pas un simple catéchisme ; c'est un exposé substantiel, mais sobre, des idées religieuses et morales du judaïsme. On en appréciera surtout le caractère « positif » : rien n'est esquivé sous des phrases ; les définitions sont appuyées de textes talmudiques et rabbiniques. Comme le livre s'adresse à des lycéens, l'auteur a pu s'élever à une certaine hauteur de pensée et de style. La division des matières est remarquable : la première partie (religion) ne comprend que les « dogmes », la deuxième partie (morale) comprend les devoirs de l'homme aussi bien envers Dieu qu'envers lui-même et envers le prochain. La troisième partie (les sources de la religion israélite) est un résumé de la littérature juive.

On peut discuter sur des détails (p. ex. sur le chapitre intitulé « L'importance d'Ezra dans l'histoire du judaïsme »), mais dans l'ensemble, ce manuel nous paraît très pratique et peut être recommandé même à d'autres qu'à des élèves.

Gross (H.). Die Satire in der jüdischen Literatur. Augsbourg, 1908 ; in-8° de 64 p. M. 1.50 (Tirage à part de la *M. G. W. J.*).

Les Juifs sont-ils doués pour la satire ? Ils ont un grand sérieux moral, le don de l'indignation et, par-dessus tout, de l'esprit. Mais ils manquent de souffle poétique et observent plutôt les petits travers que les grands vices. Aussi réussissent-ils mieux dans l'épigramme que dans l'invective, dans la parodie que dans la satire. C'est l'impression qui se dégage de la lecture de cette élégante monographie.

Il y a des traits de satire dans la Bible, surtout dans les Prophètes. A l'époque talmudique, plus d'un aggadiste recourt à l'allusion malicieuse et à la fable piquante. Mais le genre satirique ne se développe que chez les poètes de l'Espagne arabe, Salomon ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra, Salomon b. Zikbel, auteur de Makames qui seraient une satire de la légèreté juvénile. Joseph ibn Zabara écrit un roman moral et satirique, le ס' שיעשועים (édité non seulement dans le יין לבנון, mais aussi à part). Juda ibn Sabbataï compose « le tenson de la sagesse et de la richesse », genre très en faveur au moyen âge (v. Steinschneider, *Rangstreit-Literatur*, 1908) et sa satire sur les femmes provoque toute une littérature.

Alharizi est l'auteur du Tahkemoni, imitation étincelante des Séances de Hariri ; Isaac ibn Sahoula et Abraham ibn Hasdaï renouvellent un vieux fonds, l'un dans son משל הקדמוני, l'autre dans son בן המלך והנזיר. La lutte contre Maïmonide donne beau jeu aux épigrammatistes, parmi lesquels se distingue Méir b. Todros Aboulafia. Abraham Bédarsi et Yedaya Penini furent plus féconds. Un autre Provençal, Issac Gorni, invective, comme Gabirol, les habitants d'une ville inhospitalière ; le retour de ce sujet nous fait supposer que c'est un thème littéraire. On remarquera que le genre satirique fleurit surtout sous le soleil de la Provence, qui égaie aussi la verve des troubadours. Kalonymos b. Kalonymos nous a laissé presque trois satires : אגרת בעלי חיים, אבן בחן et la מסכת פורים, parodie qui a fait fureur. Immanuel Romi, Moïse Rieti et Moïse Zaccuto cultivent la satire en Italie. Le développement des missions catholiques déchaîne l'esprit des Juifs aussi bien que des apostats ; Abner de Burgos et Isaac Pulgar échangent des épigrammes. Le poète castillan Santob de Carrion, resté fidèle au judaïsme, fait contraste avec le converti Pedro Ferrus. Efodi s'illustre par une satire mordante.

Dans le Nord de l'Europe, la satire ne constitue pas un genre propre ; elle pénètre dans la littérature morale en Allemagne, dans la prédication en Pologne et, de nos jours, dans le roman et la nouvelle (Kompert, Franzos, Zangwill).

L'esquisse de M. Gross, illustrée de fines traductions en partie originales, est d'une lecture aussi agréable que facile.

Grunwald (M.). Beruria. Gebet- und Andachtsbuch für jüdische Frauen und Mädchen. Vienne, J. Schlesinger, 1908.

Guiraud (E.). Essai de recherche des idées universalistes dans la religion d'Israël et principalement chez les Prophètes d'après l'Ancien Testament. Thèse. Genève, 1906 ; in-8° de 71 p.

Günzig (J.). Rabbi Israel Baal-Schem, der Stifter des Chassidismus. Sein Leben und seine Lehre. Brünn, Jüdischer Buch- und Kunstverlag, 1908 ; in-8° de 70 p.

Guthe (H.). Palästina. Bielefeld, Velhagen et Klasing, 1908 ; in-18° de 167 p., 142 grav. et 1 carte (Land und Leute, éd. A. Scobel, XXI).

GUTTMANN (J.). Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau, Marcus, 1906 ; in-8° de 65 p. M. 1,60 (Tirage à part de la *M.G.W.J.*).

Le savant auteur, à qui ses excellents travaux sur l'histoire de la théologie juive ont valu une si flatteuse réputation dans les milieux savants, nous présente dans cet écrit le célèbre homme d'État et jurisconsulte du XVIe siècle, qui joua un rôle important pendant les guerres de religion comme ami et conseiller de François d'Alençon et, momentanément, du roi Henri III.

Le plus intéressant des nombreux ouvrages de jurisprudence et de philosophie de Jean Bodin est le *Colloquium Heptaplomeres de arcanis rerum sublimium abditis*, dialogue qu'il écrivit en 1596, trois ans avant sa mort, mais qui ne fut édité qu'en 1857 par Ludwig Noack. Les savants juifs ne le connaissaient pas jusqu'ici. Adolphe Franck, qui consacra un chapitre à Bodin dans ses *Réformateurs et publicistes de l'Europe* (Paris, 1864), n'examine pas le tableau qui est présenté du judaïsme dans le Heptaplomeres ; peut-être sa propre situation au Collège de France lui dictait-elle cette réserve. Plus tard, M. Joseph Bloch publia une conférence sur « Bodin précurseur de Lessing » (*Bodin als Vorläufer Lessing's aus dem sechszehnten Jahrhunderte*; Vienne, 1886). Et voici que l'éminent rabbin de Breslau trace un magnifique portrait du penseur français dans ses rapports avec le judaïsme.

Le *Heptaplomeres* est ainsi intitulé parce que sept personnages, un catholique, un luthérien, un calviniste, un juif nommé Salomon ben Cassi, un musulman, un philosophe païen et un néo-platonicien naturaliste du nom de Taralba, s'y entretiennent, avec la plus grande urbanité, sur les sciences naturelles, sur la morale et sur la religion. Aucune des opinions représentées ne sort victorieuse du débat ; mais les sympathies de l'auteur paraissent être en faveur du philosophe et du juif, dans la bouche desquels il met les arguments les plus péremptoires. Il combat la croyance à la naissance miraculeuse de Jésus fils d'une vierge, à son extraction du roi David et à sa filiation divine ; Jésus n'est pas né à Bethléem, mais à Nazareth ; le récit de Luc sur le recensement ordonné par Auguste est en contradiction avec les faits historiques ; les paroles de Matthieu, v, 43 (non Luc, comme Bodin l'indique par erreur, *Heptaplomeres*, VI, p. 253), « aime ton ami, hais tes ennemis », constituent un faux, car un tel précepte ne se trouve ni dans le Pentateuque, ni dans les Prophètes et il est au contraire formellement défendu de haïr l'ennemi (Lév., XIX, 17).

Bodin était un libre penseur dans le meilleur sens du terme, mais non un athée, comme l'a cru le XVIIe siècle. Définissant sa propre religion dans une lettre adressée à son ami Botru, il l'engageait à ne pas se laisser abuser par les différentes opinions sur la religion et à tenir pour certain que la vraie religion consiste dans la tendance d'une âme pure vers le vrai Dieu. Ce n'est pas ainsi que parle un athée.

On a prétendu que la mère de Bodin était une marrane d'Angers. Chapelain l'affirme dans une lettre à Conring du 1er juillet 1673, près de 80 ans après la mort de Bodin, et H. Baudrillart le répète encore en 1853 dans son ouvrage *Jean Bodin et son temps*, p. 112-113. Cette assertion repose sur des hypothèses dénuées de fondement (cf. *Commercii epistolici Leibnitiani tomi prodromi pars altera*, rec. Joh. Daniel Gruber, Hanovre et Gœttingue, 1745, p. 1122).

Il serait difficile de trouver dans l'histoire littéraire un écrivain chrétien qui ait rendu justice au judaïsme autant que Jean Bodin. Même des hommes comme Pic de la Mirandole et Reuchlin n'ont cultivé avec tant d'intensité la littérature juive qu'avec l'intention d'y trouver, surtout dans la cabbale, des arguments en faveur du christianisme. Bodin, au contraire, nous apparaît

comme un ami de la littérature juive pour elle-même. Il connaît si bien le judaïsme que Grotius a supposé qu'il avait été en relations avec des savants juifs (*Epist. ad Gallos*, ed. Lips., LXVI, p. 356). Mais où aurait-il trouvé de son temps des Juifs à Angers, à Toulouse, à Paris, à Laon ou à Blois, ou même en Angleterre ou en Flandre, villes et contrées où il séjourna dans le cours de sa vie? Une seule fois, dans l'Introduction de son *Methodus* (1566), il remarque qu'il a eu recours, pour les Pandectes juives, c'est-à-dire le Talmud, et les livres de Sanhedrin, aux avis de deux lecteurs d'hébreu au Collège de France : Cinquarbres d'Aurillac (mort en 1587) et Jean Mercier d'Uzès (mort en 1570). Le fait est que de nombreuses erreurs et citations fausses qu'on rencontre dans son ouvrage donnent l'impression d'indications notées un peu à l'aventure et sans plus ample examen. Néanmoins ses derniers ouvrages surtout décèlent une telle familiarité avec la littérature juive qu'elle ne peut être due, au jugement compétent de M. Guttmann, à des observations occasionnelles de savants amis, mais suppose la connaissance approfondie de l'hébreu.

Bodin maniait avec la plus grande sûreté le texte hébreu de l'Ancien Testament. Le seul Moïse avait pour lui plus d'autorité que tous les philosophes réunis (*Methodus*, cap. VIII, pag. 324). Il invoque aussi le Targoum du Pentateuque et des Psaumes, une fois même le Targoum Yerouschalmi (*Heptaplomeres*, III, pag. 106). Il respecte fort Philon, Maïmonide, dont le *Moré* est son guide, et les *Dialoghi di amore* de Leone Hebreo. Pour la remarque de M. Guttmann, p. 23, n. 2, v. ויכוח על האהבה (Lyck, 1871), 57*b*-58*a* et suiv., et B. Zimmels, *Leone Hebreo, Neue Studien*, Heft I (Vienne 1892), p. 27. — Il loue Josèphe d'avoir, quoique Juif, témoigné en faveur de Jésus (*Methodus*, cap. IV, pag. 76-77) ; il s'agit évidemment de la fameuse interpolation connue sous le nom de « Testimonium Christi » (*Antiq.*, XIII, III, 3), que Bodin lui-même a qualifiée plus tard de falsification (*Heptaplomeres*, III, pag. 261). Il croit que les docteurs du Talmud ont des traditions qui remontent aux Prophètes. Il cite les traités Abot, Haguiga, Rosch ha-Schana, Yoma, Aboda Zara et Sanhedrin, le Séder Olam Rabba, la Meguillat Taanit, les Abot de R. Nathan, les Pirkê de R. Eliézer, Moïse ha-Darschan et Genèse rabba. Le Mischné Tora de Maïmonide et le Semag de Moïse de Coucy, dont il mentionne le formulaire d'acte de divorce dressé le 29 octobre 1258 devant R. Yehiel de Paris (*Semag*, éd. Venise, 1547, commandements positifs, n° 50, f° 133 *b*), lui servent de sources dans ses travaux de jurisprudence. De plus, il connaît pour ainsi dire intimement les rabbins et savants juifs du moyen âge, Saadia, Haï Gaon, Abraham bar Hiyya, Raschi, Ibn Ezra, David Kimhi, Gersonide, Isaac Abrabanel et Elia Lévita. Le « Rabbi Kanan », dans une citation de Bahya b. Ascher sur Exode, XXI, 22 (*De Republica*, p. 1203), n'est pas « un tossafiste », comme le croit M. Guttmann, p. 22, n. 1, mais R. Hananel de Kairouan, dont Bahya nous a conservé beaucoup de citations exégétiques, réunies par A. Berliner dans son מגדל חננאל (Berlin, 1876) ; cf. Rapoport, *Biccouré ha-Ittim*, XII (1831-1832), 1-33.

De la littérature cabbalistique, Bodin ne loue que le Zohar (*Démonomanie*, Paris, 1580, lib. III, cap. 2). Il considère comme apocryphe le Séfer ha-Bahir et dit plaisamment des *Schaaré Ora* de Joseph Gikatilia, que cet ouvrage est plutôt une « porte d'obscurité » qu'une « porte de lumière » (*Heptaplomeres*, lib. VI, p. 279). Son sens critique décèle la fraude de l'apostat Paul de Heredia (1415-1485), qui avait forgé sous le nom de R. Nehounia b. Hakana un ספר אגרת הסודות, où Antoninus et Rabbi s'entretiennent sur le tétragramme, origine du nom divin de 12 lettres אב בן ורוח הקדש, divagation exploitée par Petrus Galatinus dans son *Opus de arcanis catholicæ*

veritatis (3e éd., Bâle, 1561, p. 52). Sur ce point, Bodin est d'accord avec Léon de Modène dans son ouvrage manuscrit מגן רחרב (Ms. de Rossi 1141, chap. IV, 219*a*); le rabbin de Venise blâme aussi avec la plus grande sévérité le procédé tendancieux par lequel Galatinus défigure les citations de la Bible, du Talmud et de la Cabbale (cf. A. Geiger, *Leo da Modena*, part. hébr., p. 13, et mon *Schiloh*, p. 149).

Remarquons encore, pour finir, que Bodin a reconnu un des premiers que les Juifs n'avaient pu prendre part à la condamnation de Jésus, puisque le droit de vie et de mort leur avait été enlevé par Auguste soixante ans avant la destruction du Temple par Titus, quand Archélaüs eut été détrôné et que la Judée fut devenue province romaine.

Nous quittons cette savante étude avec une vive reconnaissance pour l'auteur, qui a si bien enrichi nos connaissances. — *Ad. Posnanski.*

Jacques Gillot avait écrit à Scaliger que Bodin était mort en « juif », c'est-à-dire en mécréant. N'est-ce pas l'origine de la légende, accréditée par Chapelain (*Lettres*, éd. Thamizey de Larroque, II, 809, 825, 832), du judaïsme de Bodin? Voir aussi le *Dictionnaire* de Bayle.

GUTTMANN (J.). Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. Leipzig, G. Fock, 1908; gr. in-8° de XCVI p. (Tirage à part de Moses ben Maimon, I).

Voir à Moses ben Maimon.

GUTTMANN (J.). Voir à PORGES.

HAAS (T.). Die Juden in Mähren. Brünn, Max Hickel, 1908; gr. in-8° de 73 p., 1 carte. M. 2.

HACKENSCHMIDT (K.). Licht- und Schattenbilder aus dem Alten Testament. 2e éd. Gutersloh, Bertelsmann, 1908; 2 vol. in-8° de VII + 140 et VI + 154 p. M. 3.

HAGEMEYER (F.). Gibea, die Stadt Sauls. Halle, 1908; in-8° de 39 p.

Thèse de Tubingue.

HAGEN (M.). Atlas biblicus continens 22 tabulas quibus accedit index topographicus in universam geographiam biblicam. Paris, Lethielleux, 1908; in-4° de 166 p. et 22 tables. 9 fr.

HAGUENAUER (P.). Le Travail. Sermon prononcé au Temple israélite de Besançon le 1er jour de Pâque (16 avril 1908). Besançon, impr. Cariage, [1908]; in-8° de 16 p.

HARDWICK (J. M.) and WHITE (H. C.). Old Testament History, from Hezekiah to the End of the Canon. Londres, Murray, 1908; in-8° de 265 p. 2 s.

HARRIS (M. H.). History of the Mediaeval Jews from the Moslem Conquest of Spain to the Discovery of America. New-York, chez l'auteur, 1907; in-12° de VII + 320 p., 2 cartes. 60 c.

HARTMANN (R.). Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Halil az-Zahiri zubdat kasf al-mamâlik. Thèse. Tubingue, 1907; in-8° de 96 p.

L'auteur en question est un Arabe du XVe siècle.

Haury (J.). Ueber die Herkunft der Kabiren und über Einwanderungen aus Südpalästina nach Böotien. Munich, Lindauer, 1908 ; in-8° de 33 p.

Hebrew Union College. Twenty-fifth Anniversary of the first Graduation. Cincinnati, 1908 ; in-8° de 62 p. — Voir à Catalog.

Heinführer (W.). Das Magnificat Luc identisch mit Psalm 103. Ein sprachwissenschaftlicher Beleg. Neubrandenburg, 1908 ; in-8° de VIII + 343 p.

Heinisch (P.). Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de VIII + 296 p. M. 7,60 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausg. v. J. Nikel. I. Bd., 1. u. 2. Heft).

Je ne sais s'il serait très osé d'affirmer que quiconque a tant soit peu pratiqué la méthode allégorique de l'un des exégètes de l'école d'Alexandrie, juive ou chrétienne, peut, pour ainsi dire, s'assurer qu'il connaît celle de tous les autres. Et de fait, si les résultats, les interprétations textuelles auxquelles elle conduit diffèrent parfois ici et là, le mécanisme essentiel en est partout le même, ainsi que les lignes d'orientation générale qui s'en dégagent.

C'est peut-être pourquoi peu de personnes ont dû s'apercevoir jusqu'à présent, surtout depuis l'ouvrage de Siegfried : *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* (1875), dont le sous-titre est *an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet*, que nous manquions d'une monographie approfondie et détaillée sur l'exégèse allégorique de l'école chrétienne d'Alexandrie. Et pourtant, qu'ici aussi des variations sur un même thème puissent offrir un intérêt non dépourvu d'originalité, c'est ce que vient de nous montrer le travail consciencieux, d'une érudition abondante et sûre, d'une lecture claire et facile, que nous présentons.

Les trois représentants de l'Église grecque que, pour commencer, M. H. y étudie, sont naturellement les disciples, plus ou moins directs et fidèles, de Philon ; et examiner l'influence que ce philosophe juif a exercée sur eux n'est qu'un biais par où l'on peut et doit même étudier leurs systèmes d'exégèse respectifs. Mais Philon, s'est dit M. H., n'est pas isolé ; il a été formé par son milieu, qu'il représente, d'où l'inévitable chapitre sur l'école juive d'Alexandrie, Aristobule, etc., et qui offre vraiment peu d'inédit, aussi peu que les pages du volume consacrées à l'allégorisme stoïcien, qui est chose connue. Maintenant, en quoi consiste cette influence exercée par l'école juive sur la chrétienne ? En ceci que celle-ci emprunte à la première, très souvent, ses interprétations et commentaires de l'A. T., et, partout et toujours, sa méthode et son esprit. Voilà les deux aspects de cette influence et voilà aussi l'objet des deux principales parties de l'ouvrage de M. H.

Que, dans l'explication de l'Écriture, le sens littéral ne soit ni le seul ni le plus important, c'est ce qui est un dogme pour Philon et, avec des approfondissements (Clément réussit déjà à trouver à l'Ecriture jusqu'à six acceptions différentes), forme aussi le rudiment de l'exégèse chrétienne. Puis, la nécessité d'allégoriser légitimée ou admise, la fantaisie de chacun se donnera-t-elle libre carrière, comme nous en avons l'impression en voyant comment Philon lui-même s'y prend ? Nullement. Philon, du moins, a toujours cru que des bornes étaient fixées à l'arbitraire par ses τῆς ἀλληγορίας κάνονες, qu'il formule en plus d'un endroit. Exemples de règles négatives : Le sens littéral est inacceptable partout où il aboutirait 1° à ce qui est indigne de Dieu ; 2° à une difficulté historique ; 3° contradiction ou invraisemblance ; — de règles positives :

1° un même passage souffre jusqu'à quatre interprétations allégoriques différentes ; 2° pour trouver le sens élevé, recourir aux étymologies (on sait combien fantaisistes chez Philon) ; 3° au changement d'accentuation et de liaison, etc. Toutes ces règles, les exégètes chrétiens les adoptèrent, en les faisant, il est vrai, fructifier de leur effort personnel. Mais ce qu'ils acceptèrent, surtout Clément, sans y apporter grande modification, ce sont les explications même de Philon sur les récits de la Création, de l'histoire des Patriarches, de Moïse, etc., exception faite cependant pour Justin, qui, faisant avant tout œuvre d'apologiste, se sert surtout des Prophètes et a rarement l'occasion de mettre à contribution l'exégèse philonienne du Pentateuque.

Même analogie dans la signification que les deux écoles attribuent aux pratiques et aux cérémonies du culte recommandées par l'Écriture.

Somme toute, s'il fallait classer les trois écrivains chrétiens dans l'ordre de leur dépendance envers leur ancêtre spirituel commun, c'est Clément d'Alexandrie qui viendrait en premier lieu ; Justin, qui s'est surtout assimilé la méthode, occuperait la seconde place, et enfin, le plus loin du maître, qu'il a continué sans le copier, tout en le contredisant à l'occasion, se rangerait Barnabé. — *M. Vexler.*

Heinisch (P.). Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de VII + 158 p. M. 4,20 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausg. von J. Nikel. I. Bd., 4. Heft).

Heinisch (P.). Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. Munster, Aschendorff, 1908 ; gr. in-8° de 47 p. M. 0,60 (Biblische Zeitfragen, I, 12).

Heman (F.). Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems. Calw et Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1908 ; gr. in-8° de XII + 608 p.

Une histoire des Juifs depuis la destruction du second Temple par un savant chrétien est un fait qui vaut la peine d'être signalé, encore qu'on ne doive pas attendre beaucoup de nouveau de la part d'un historien qui n'a pas travaillé d'après les sources originales. M. Heman estime que l'histoire juive doit intéresser les chrétiens, mais qu'elle a été racontée si tendancieusement par Graetz que l'œuvre est à recommencer.

Son livre comprend 16 chapitres, dont voici les titres : le caractère fondamental de l'histoire juive ; les Juifs en Palestine et la formation de la Mischna ; le judaïsme palestinien et babylonien et la formation du Talmud ; les Juifs dans l'empire byzantin ; les Juifs dans l'empire romain d'Occident ; les Juifs d'Espagne sous la domination des Wisigoths ; les Juifs et l'Islam ; les Juifs d'Espagne sous la domination arabe et chrétienne ; les Juifs en France ; — en Angleterre ; — en Italie ; — en Allemagne ; — en Pologne ; — en Orient ; les Juifs dans la période de transition à l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles) ; les Juifs à l'époque moderne. On voit quel est le plan de l'ouvrage ; l'ordre géographique est substitué à l'ordre chronologique de Graetz et l'historien suit les Juifs dans chacun des pays où ils ont demeuré. En cela, il est fidèle à sa théorie, d'après laquelle les Juifs n'ont pas d'histoire à eux, mais que leur histoire est comme tissée dans celle des autres peuples. Quoi qu'il en soit de cette vue, l'ordre suivi par M. H. a l'inconvénient de disperser les faits ; ainsi, les Croisades et la Peste Noire sont partagées entre divers chapitres, ce qui fausse la perspective historique.

L'ordonnance générale de l'ouvrage présente un autre défaut : le manque de proportions et d'équilibre. Les événements et les personnages ne sont pas

traités en raison de leur importance, mais suivant la prise qu'ils donnent à l'anecdote ou suivant les goûts de l'auteur. Les quinze premiers siècles occupent 400 pages, les trois derniers 200. L'Espagne wisigothe est traitée trop complaisamment (20 pages, à peu près autant que la France); de même l'Italie, avec sa kyrielle de papes et d'apostats. Les XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles, relativement stériles, accaparent 75 pages, contre l'époque talmudique, qui en prend 25. C'est que l'auteur s'intéresse beaucoup plus à Léon de Modène (4 p.) ou à Sabbataï Cevi (10 p.) qu'à Samuel ibn Nagdéla ou à Raschi (une demi-page chacun). C'est qu'il s'intéresse beaucoup plus aux rapports entre Juifs et Chrétiens qu'à l'histoire intérieure du judaïsme. La lutte des humanistes et des dominicains est copieusement racontée en 15 pages, mais une page suffit pour les débats entre partisans et adversaires de Maïmonide. L'activité intellectuelle des Juifs de France et d'Allemagne est à peine indiquée. D'autres lacunes sont moins graves, telle l'absence de R. Yohanan alors qne R. Simon b. Lakisch et Simlaï sont nommés. De plus, M. H. ne sait rien du travail historique des trente dernières années; il en est resté à Graetz.

De Graetz il reproduit les hypothèses et les inexactitudes, même quand elles ont été écartées depuis, p. ex. sur le patriarcat et le rôle pacificateur de R. Josué, sur la portée de la législation wisigothique (qui s'applique en gros aux Juifs convertis), sur l'influence du Coran sur le droit rabbinique (p. 111), sur l'emprunt de la rouelle aux Arabes (p. 184), sur l'étymologie de « marrane » (p. 219, note), sur la fondation d'une école talmudique à Narbonne par un savant de Sora, qui n'est d'ailleurs pas nommé (p. 258), sur la paternité du *Séfer Hassidim*, appelé improprement *Séfer ha-Cabod* (p. 263), etc.

M. H. paraît croire que Graetz est l'historien officiel et infaillible du judaïsme. S'il avait suivi nos études, il saurait que les savants juifs, David Kaufmann, Isidore Loeb et les autres, ont travaillé à compléter et à rectifier son œuvre. Et il se serait, du même coup, épargné bien des assertions inexactes ou au moins hasardées. Il n'aurait pas écrit que Ptolémée Philométor et Cléopâtre confièrent tout leur empire à des Juifs (p. 21), qu'on institua en Palestine un jeûne à cause de la Septante (p. 36), que Bar-Kochba avait plus d'un demi-million de soldats (p. 40), que la Mischna fut mise par écrit vers 190 (p. 44), que la colonie juive de l'Inde fut fondée par les Juifs échappés à la persécution de Firouz (p. 64), que l'exilarcat disparut vers 940 (118), qu'Abraham Ibn Ezra écrivit un ouvrage cabbalistique (165), que les Juifs étaient établis dans presque toutes les villes du royaume de Clovis (p. 253), que Raschi étudia à Spire et que ses commentaires du Talmud furent dépassés par ceux de la Bible (p. 258, lire *blühete* pour *blutete*), que le nom de Kalonymos, le sauveur d'Othon II, prouve son origine grecque ou sud-italienne (p. 320), que les réformes de Joseph II furent les premiers fruits du mémoire de Dohm (p. 483), que la banque de Rothschild décide de la guerre et de la paix et règle les finances de la France (p. 503), que Crémieux était un vieillard au moment de l'affaire de Damas (p. 506) et qu'il fut ministre sous Napoléon III (p. 510). A la même page, l'auteur paraît croire que Gambetta et Jules Simon étaient Juifs. Il connaît mal l'histoire contemporaine et surtout l'histoire intérieure. Il dit, par exemple, que le chef du parti modéré en Allemagne fut Ludwig Philippson. En général, il est peu familiarisé avec les choses juives, comme le prouve l'altération des noms propres : R. Mar Samuel (p. 51), Hoe pour Haï (p. 118), Schalcha pour Schachna (p. 366), la transcription *Eben Bochen* pour *Eben Bochan* (p. 284), celle de *Matakalim* pour *Mutakalim* (p. 121) et la traduction de *Toledot Yeschou* par « Histoires de la naissance de Jésus » (p. 228, n.). Quelques-unes de ces inexactitudes peuvent être attribuées à des fautes d'impression, qui abondent, surtout dans les noms propres.

M. H. doit tant à Graetz, vérités et erreurs, qu'il aurait dû le traiter avec plus de ménagement. Il lui reproche couramment son audace impudente et son fanatisme aveugle; il va jusqu'à le considérer comme un faussaire. Il n'a pas montré qu'il était qualifié à s'exprimer ainsi. S'il assure avoir contrôlé Graetz sur les sources, on vient de voir ce qu'il faut en penser. Sur les quelques points où il prend Graetz à partie, on se rangera plutôt du côté de l'historien juif. Epiphane, l'auteur qui a le plus écrit à tort et à travers, prétend que le patriarche Hillel s'est converti au christianisme à son lit de mort; Graetz ne croit pas à ce conte. Il a tort et la preuve en est que le même (?) Hillel avait déclaré que le Messie avait déjà paru sous Ezéchias (p. 58, n.). Mais alors comment aurait-il pu croire à Jésus ? Graetz s'est laissé tromper par la lettre de Hasdaï b. Schaprout au roi des Kazares, qui est un faux, et il a admis l'existence du royaume juif, qui est une légende (p. 132, n.). Si M. H. était au courant des travaux de Harkavy et d'autres savants, il ne nous aurait pas ramené à Buxtorf. Graetz ne dit pas que Samuel ibn Nagdéla se soit converti à l'islamisme, mais voir Bloch, *Die Juden in Spanien*, p. 29. Samuel était à la fois rabbin juif et vizir musulman (*sic*, p. 137, n.).

A défaut de faits nouveaux, M. H. nous apporte-t-il une interprétation nouvelle? Sa philosophie de l'histoire juive est faite surtout de phrases sur « sa mystérieuse grandeur et l'incomparable majesté de son tragique ». Les lois générales qu'il formule sont contestables. D'après lui, c'est l'idée messianique qui a mis le judaïsme en opposition avec Rome, puis avec le christianisme Les leçons pratiques qu'il dégage de l'histoire juive ne sont pas moins attaquables. Le judaïsme, dit-il, est toujours resté un peuple autant qu'une religion et maintenant qu'il est émancipé, il conservera plus que jamais son caractère particulier. On peut soutenir la thèse diamétralement opposée. M. H. condamne les persécutions dont les Juifs eurent à souffrir et notamment l'accusation du meurtre rituel; mais il croit que les Juifs s'attirèrent en partie ces mauvais traitements par leur conduite. Il déplore l'antisémitisme, mais en faisant exception pour Stöcker, qui lui inspire autant d'admiration que de pitié. Pour l'avenir, il espère le retour des Juifs à Jésus.

Le livre de M. H. ne sera utile qu'à ceux qui ne peuvent ou qui ne veulent pas lire Graetz.

Henriques (H. S. Q.). The Jews and the English Law. Oxford, University Press, 1908 ; in-8° de xxvii + 324 p.

Les dix chapitres dont se compose ce volume sont autant d'articles publiés dans la *Jewish Quarterly Review* à différentes époques et réunis sur la demande et pour le compte de la *Jewish Historical Society of England*, à l'occasion du cinquantième anniversaire du vote de l'acte qui a permis aux Juifs de siéger au Parlement (23 juillet 1858). Les trois premiers chapitres, ou articles, examinent différentes lois anglaises qui imposaient des restrictions aux droits des Juifs et les procès dont ces lois furent l'occasion. Les chap. iv à vii exposent les mesures législatives réalisées ou tentées depuis le retour des Juifs en Angleterre sous Cromwell jusqu'à l'Acte de naturalisation de 1753. Le chap. viii raconte l'abolition successive de différentes incapacités dont souffraient les Juifs. Les chap. ix et x retracent les luttes qu'ils eurent à soutenir pour conquérir certains droits civils et politiques, notamment l'entrée au Parlement, dont l'exercice était subordonné à la prestation du serment sur le Nouveau Testament.

Certains de ces chapitres, ou de ces articles, ne sont pas composés avec beaucoup d'ordre et le tout ne forme pas un ensemble bien cohérent. L'auteur, n'ayant pas eu le temps de les refondre, a essayé de suppléer à ce défaut par plusieurs tables chronologiques ou méthodiques.

En Angleterre, pays parlementaire, l'action législative a une grande importance. L'émancipation des Juifs s'y est lentement accomplie par des mesures légales, complétées par des arrêts de justice. Étudier la législation anglaise sur le judaïsme, c'est donc retracer du même coup l'histoire politique des Juifs dans le pays. C'est ce qui donne sa valeur au livre de M. H. et surtout aux cinq chapitres du milieu, d'autant plus qu'il a eu soin d'être historien aussi bien que juriste, c'est-à-dire d'exposer l'origine et la genèse des lois autant que d'en discuter la portée et de rappeler toutes les actions parlementaires, même celles qui n'ont pas abouti. Enfin, le style est simple et clair, et n'a rien de la langue du palais. Grâce à ces qualités, l'ouvrage, outre son utilité pratique, vaut une histoire du judaïsme anglais moderne.

Herrmann (J.). Zur Analyse des Buches Ezechiel. Thèse. Leipzig, A. Pries, 1907; in-8° de 63 p.

Est entré dans le suivant.

Herrmann (J.). Ezechielstudien. Leipzig, Hinrichs, 1908; gr. in-8° de IV + 148 p. M. 4 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausg. von R. Kittel, 2).

Hertlein (E.). Der Daniel der Römerzeit. Ein kritischer Versuch zur Datierung einer wichtigen Urkunde des Spätjudentums. Leipzig, M. Heinsius, 1908; in-8° de IX + 90 p. M. 2,50.

Hetzenauer (M.). Theologia biblica sive scientia historiae et religionis utriusque Testamenti catholica. In usum scholarum. Tomus I : Vetus Testamentum. Fribourg, Herder, 1908; gr. in-8° de XXXII + 654 p., 100 grav. et 3 cartes. M. 12.

Hildesheimer (H.). Neue Gutachten über das jüdisch-rituelle Schlachtverfahren (Schächten). Berlin, 1908; in-f° de 70 p.

Hillel (F.). Festpredigten. 3. Heft. Pessach, Wochenfest, Neujahrsfest, Abend des Versöhnungstages. Francfort, J. Kauffmann, 1908; in-8° de XIII + 486 p. M. 4,50.

Hirsch (S. R.). Gesammelte Schriften, herausg. von N. Hirsch. 4. Band. Francfort, Kauffmann, 1908; in-8° de VI + 543 p.

Betrachtungen zum jüdischen Kalenderjahr (nouvelle série); Vermischte Abhandlungen (Das jüdische Weib, die Schemone Esre); Schriften betreffend die Befreiung vom staatlichen Zwang zur Mitgliedschaft zu den israelitischen Gemeinden; Schriften die Gründung und Entwickelung der Gemeinde « Israelitische Religionsgesellschaft » zu Frankfurt a. M. betreffend; Pedagogische Schriften; Das Hamburger Attentat (remariage sans *guett*); Pineas-Elijahu.

Les écrits politiques et polémiques sur la « loi de séparation » (*Austrittsgesetz* du 28 juillet 1876, voté grâce à Lasker) et sur la communauté orthodoxe de Francfort présentent un intérêt historique. Le dernier morceau (Pineas-Elijahu) est tout à fait caractéristique de l'éloquence de S.-R. Hirsch. Les orthodoxes ont célébré en 1908 le centenaire de la naissance du fondateur de la « néo-orthodoxie » et, entre autres publications, le *Israelit* de Mayence a édité à cette occasion un numéro spécial (*Jubiläums-Nummer*).

Hitchcock (F. R. M.). Suggestions for Bible Study. Londres, E. Stock, 1908; in-8° de 140 p. 2 s.

Hoberg (G.). Exegetisches Handbuch zum Pentateuch mit hebräischem und lateinischem Text. 1. Bd. : Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. 2. verm. und verb. Aufl. Fribourg, Herder, 1908 ; gr. in-8° de LXII + 459 p. M. 10.

Hoberg (G.). Liber Geneseos, textum hebraicum emendavit, latinum vulgatum addidit G. Hoberg. Fribourg, Herder, [1908] ; in-8° de VII + 417 p. M. 2,50.

Hochmann (J.). Jerusalem Temple Festivities. Londres, Routledge, 1908 ; in-8° de 128 p. 2 s. 6 d.

S'occupe principalement de la cérémonie de l'offrande des prémices à la fête des Semaines et de celle du puisement de l'eau pendant la fête des Tabernacles.

Hoffmann (D.). Midrasch Tannaïm zum Deuteronomium aus der in der Königlichen Bibliothek zu Berlin befindlichen Handschrift des « Midrasch haggadol » gesammelt und mit Anmerkungen versehen, nebst mehreren Beilagen. Heft I. Berlin, Poppelauer, 1908 ; gr. in-8° de VI + 126 p.

Tirage à part du « Jahresbericht des Rabbinerseminars zu Berlin » pour 1906-1907. Sous le titre de *Midrasch Tannaïm*, M. H. édite les extraits de Midraschim tannaïtiques recueillis par le compilateur du *Midrasch haggadol* et qui appartiennent, quelques fragments mis à part, soit à notre *Sifrê* (mais plus complet), soit à la *Mechilta* sur le Deutéronome, de l'école de R. Ismaël, dont ce savant avait déjà prouvé l'existence et publié quelques parties. Comme introduction à cette édition, dont l'autorité de M. H. nous dispense de faire l'éloge, on peut lire son article *Zur Einleitung in den Midrasch Tannaïm zum Deuteronomium*, dans le *Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft*, VI (1908), 304-323. Quelques particularités linguistiques des nouveaux textes ont été signalées par M. I. Löw dans la *Orientalistische Literaturzeitung*, 1908, 416 et suiv.

Hölscher (G.). Landes- und Volkskunde Palästinas. Leipzig, Göschen, 1907 ; in-8° de 168 p., 8 ill. et 1 carte (Sammlung Göschen, 345).

Hommel (F.). Geschichte des alten Morgenlands. 3. verb. Auflage, durchgesehener Neudruck. Leipzig, Göschen, 1908 ; in-8° de 198 p. M. 0,80 (Sammlung Göschen, 43).

Hontheim (J.). Das Hohelied übersetzt und erklärt. Fribourg, Herder, 1908 ; gr. in-8° de VI + 112 p. M. 2,80 (Biblische Studien, XIII, 4).

Hornyanszky (A.). Héber nyelotan kezdök szamara. I. Kötet Alaktan. Budapest, Hornyanszky Viktor, 1908 ; in-8° de XXI + 340 p.

Grammaire hébraïque pour les débutants. Appréciée défavorablement par M. L. Blau, dans *Magyar Zsidó Szemle*, 1909, p. 107-122.

Horwitz (L.). Die Verwaltung der judenschaftlichen Angelegenheiten im ehemaligen Kurhessen. Ein Beitrag zur Geschichte der Emanzipation der Israeliten. Cassel, Gotthelft frères, 1908 ; in-8° de 40 p.

Expose brièvement l'administration des communautés juives de la Hesse électorale jusqu'à la loi d'émancipation du 29 octobre 1833, en insistant sur

les travaux préparatoires de cette loi, dont la promulgation a atteint en 1908 son 75e anniversaire. L'auteur ne cite pas ses références, mais indique dans une note finale qu'il a utilisé des pièces d'archives. Il est étonnant qu'il ne dise rien de la période de la domination française ; Cassel fut pourtant la capitale du royaume de Westphalie.

HYAMSON (A. M.). A History of the Jews in England. Londres, Chatto et Windus, 1908 ; gr. in-8° de xx + 364 p., ill. 4 s. 6 d.

« L'histoire des Juifs d'Angleterre n'est pas seulement une illustration de la destinée générale des Juifs. La conservation des documents du moyen âge en Angleterre permet à l'historien de retracer plus clairement qu'ailleurs la situation particulière des Juifs sous le régime féodal. D'autre part, les stades de l'émancipation des Juifs en Angleterre sont marqués avec une grande précision : l'émancipation ne leur fut pas octroyée en vertu de principes abstraits, ce fut une concession pratique faite par des hommes pratiques. A d'autres titres encore, l'histoire racontée dans cet ouvrage a son importance non seulement comme souvenir du passé, mais encore comme guide et espérance pour l'avenir. »

C'est ainsi que M. Hyamson précise, dans la préface de son livre (p. VIII), l'intérêt qui s'attache à l'histoire des Juifs en Angleterre, qui « est en miniature celle de la Diaspora », tant au moyen âge qu'à l'époque moderne. Cette histoire a déjà été souvent contée et le judaïsme anglais a montré pour son passé un intérêt qui mérite d'être proposé en exemple. Sans parler du *Short Demurrer* de W. Prynne (1655), pamphlet encore utile à consulter, de la *Anglia Judaica* de D'Blossiers Tovey (1738) et des *Sketches of Anglo-Jewish History* de James Picciotto (1875), travaux moins originaux, mais plus complets, les recherches de J. Jacobs, de B.-L. Abrahams, de C. Gross ont éclairé la période du moyen âge, celles de L. Wolf, H.-S.-Q. Henriques, M. Gaster, la période moderne ; sur des questions de détail, de nombreux articles sont dispersés dans la *Jewish Quarterly Review* et dans le *Jewish Chronicle*, dans les *Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition* (1888) et dans les *Transactions of the Jewish Historical Society of England*. MM. Jacobs et Wolf ont dressé la bibliographie de toutes ces études dans leur *Bibliotheca Anglo-Judaica*. Les travaux préparatoires ne manquaient donc pas à M. Hyamson et il pouvait, sans viser à l'originalité, se borner à les résumer pour le grand public. C'est ce qu'il a fait dans la présente histoire, éditée par la *Jewish Historical Society of England*.

La destination du livre en explique le caractère. L'auteur ne se livre pas à la critique des sources, ni à l'interprétation des documents ; il raconte les faits tout uniment, sans discuter. C'est plutôt une narration qu'une histoire. Les hors-d'œuvre ne pouvaient pas manquer — par exemple les chapitres sur la *domus conversorum* et sur les traductions anglaises de la Bible — ni les anecdotes ; mais nous savons plutôt gré à l'auteur de nous avoir épargné une nouvelle dissertation sur le marchand de Venise que nous ne lui en voulons de nous avoir présenté tous les *hahams* de Londres. Le public aime mieux les récits que l'histoire de la civilisation ; il est donc juste que l'odyssée de Roderigo Lopez, premier médecin d'Élisabeth et pendu — à une époque où il n'y avait d'ailleurs presque pas de Juifs dans le pays — prenne autant de place que l'exposé de la situation sociale et économique, religieuse et intellectuelle du judaïsme anglais au moyen âge. Le rôle financier des Juifs, aussi important pour eux que pour l'Angleterre, n'est qu'effleuré. C'est sans doute pour être plus facilement lu que l'ouvrage est divisé en trente-cinq chapitres, qui vont des origines à 1906, sans que rien ne marque

les principales divisions historiques, pas même la grande coupure que l'expulsion de 1290 fait dans les annales du judaïsme anglais. De la sorte, l'histoire est si bien morcelée que l'activité de David Nieto est coupée en deux parties (p. 228-229 et 281-283), que les compétitions si peu sympathiques des Sephardim et des Aschkenazim à Londres reparaissent je ne sais combien de fois et que l'émancipation de 1858 est racontée, comme dans un feuilleton, en deux chapitres différents.

Quand on se borne à être un conteur, on renonce à être un critique. Pour comprendre et apprécier les faits, il est nécessaire de s'élever au-dessus des textes. Dans l'affaire de l'enfant Hugues de Lincoln, il paraît que les Franciscains, d'autres disent les Dominicains, ont demandé au roi la grâce des accusés et M. H. souligne cette intervention « magnanime » (p. 84). Il faut de la simplicité pour ne pas apercevoir là une de ces querelles de moines, où un ordre essaie d'arracher à l'ordre rival un bénéfice matériel ou moral, et par exemple l'exploitation d'un martyre. Dans le premier chapitre de son histoire, M. H. répète toutes les légendes qui ont été débitées sur les premiers établissements des Juifs en Angleterre (y compris les dix tribus); on voit qu'il n'y croit pas beaucoup, mais c'est encore trop d'en douter et cinq lignes eussent suffi à écarter ces fantaisies. Il raconte le couronnement de Richard Cœur-de-Lion en 1189 (d'après une chronique latine) et, dans une note (p. 36), nous apprenons que certains récits (c'est de la relation hébraïque qu'il s'agit) donnent une autre version. Il raconte le massacre d'York en traduisant (d'après Tovey) le discours qu'un chroniqueur met dans la bouche du rabbin et, dans une note (p. 45), nous apprenons que (d'après Jacobs) cette harangue pathétique est un pastiche de Josèphe. Plus loin, il traduit (d'après Prynne) le discours que Matthieu de Paris met dans la bouche du juif Élias (p. 77), sans prévenir que ces discours sont des artifices littéraires; mais M. Jacobs ne l'a pas dit. M. H. a un grand respect pour ses autorités. « La population juive de l'Angleterre avant l'expulsion a été divisée par M. Lionel Abrahams en trois classes » (p. 108). Quand les autorités se trompent, M. H. leur emboîte le pas. « Parmi les services rendus par M. Joseph Jacobs à l'histoire du judaïsme anglais avant l'expulsion, il faut placer son étude de la littérature juive de cette période » (p. 110). Et M. H. de répéter les identifications si fragiles proposées par l'auteur des *Jews of Angevin England*; il n'est que juste d'ajouter qu'il a des doutes sur l'identité de Berechia ha-Nakdan et qu'il nous fait grâce de Joseph Bechor-Schor anglais et des Tossafot de Norwich. Comme la littérature rabbinique ne dit rien au grand public, il faut l'habiller à l'anglaise. Lincoln possédait un « college » juif (p. 103; conjecture de M. Jacobs, qui a oublié que *schola* signifie synagogue). Londres et les autres grandes villes (?) semblent avoir eu des « seminaries » (p. 110) et Ibn Ezra délivre des « lectures » pendant sa visite (M. H. écrit même « ses visites ») à Londres (p. 111). Je ne sais, faute de référence, ce qu'est le « code of education » de la p. 110; si c'est le règlement scolaire publié par Güdemann, rien ne prouve qu'il soit anglais. M. H. a sagement révoqué en doute plus d'une conjecture osée; il eût encore été plus sage de les passer sous silence. A-t-il craint de déplaire à certains contemporains?

Si M. H. s'est attaché surtout au récit des faits, il y a mis beaucoup de soin et sa narration est généralement exacte. L'ouvrage a d'ailleurs été revu par plusieurs auteurs compétents, ce qui n'a pas peu contribué à en retarder la publication. Nous n'avons d'observations à présenter que sur des points de détail, qui ne regardent même pas l'Angleterre. P. 16, les Juifs étaient loin de « monopoliser » l'exercice de la médecine dans l'ouest de l'Europe; p. 21, Pierre l'Ermite n'a pas exercé un si grand rôle qu'on le dit généralement dans

la prédication de la première croisade ; p. 106, le titre de *episcopus* ne peut guère traduire *dayyan* ; p. 113, le titre de *magister* ne signifie pas « schoolmaster », mais rabbin ou médecin ; le nom propre Cresse ne rend-il pas plutôt Cémah que Guedalia? p. 146, l'origine juive de N. de Lyre est sans fondement ; p. 244, qu'est-ce que la ville de « Resha », dont le grand-rabbin (rabbin suffirait) était le père de Hirsch Löbel ? N'est-ce pas Rzeszow (Galicie), qu'on écrit en hébreu רישא ? p. 311, nous avons peine à croire que Moïse Meldola, père du haham Raphäel Meldola, ait été professeur de langues orientales à l'Université de Paris, qui était une faculté de théologie catholique. P. 107, le chiffre de 16.500 (pourquoi 500 ?), auquel est estimée la population juive de l'Angleterre en 1290, nous paraît encore trop fort. Il semble qu'il n'y ait jamais eu beaucoup de Juifs en Angleterre et leur nombre a plutôt diminué qu'augmenté au XIIIe siècle. Le seul critérium que nous ayons est l'activité littéraire ; or, celle des Juifs d'Angleterre fut faible, surtout si on la compare à la France, et M. H. a raison de trouver exagérée la « conclusion » de M. Jacobs, d'après qui « les Juifs anglais ont, durant le dernier tiers du douzième siècle, tenu la tête dans l'activité intellectuelle et littéraire parmi les Juifs de l'Europe septentrionale » (p. 110). Signalons à ce propos les deux cartes hors texte qui montrent la distribution des Juifs en Angleterre avant l'expulsion de 1290 (en regard de la page 114) et en 1907 (p. 342). Pour la seconde, il eût été bon d'indiquer entre parenthèses le chiffre de la population de chaque communauté, autrement le tableau est trompeur.

Dans le dernier chapitre nous attendions au moins quelques données sur l'activité littéraire et scientifique du judaïsme anglais au XIXe siècle; elle est aussi digne d'attention que les tentatives de réforme. Grace Aguilar, entre autres, méritait une mention pour ses romans et nouvelles, sinon pour son *History of the Jews in England*. Il est vrai qu'aucun travail n'a encore été publié dans ce domaine, du moins à notre connaissance ; mais c'est justement cette lacune qu'il fallait combler.

La bibliographie témoigne également du souci de ne pas rebuter les lecteurs. Nous nous expliquons ainsi le silence gardé sur les études qui n'ont pas été écrites en anglais et d'abord sur la thèse de S. Goldschmidt, *Geschichte der Juden in England im 11. und 12. Jahrh.* (1886), qui ne manque pourtant pas de valeur. Pour les consultations sur le divorce demandées par Henri VIII aux savants juifs — encore un hors-d'œuvre — on pouvait renvoyer à David Kaufmann, *Jacob Mantino* (*Revue*, XXVII, 47 et s.). Pour les troubles antijuifs sous Richard Cœur-de-Lion, la relation hébraïque est un document de prix. Il est vrai que M. H. ne cite même pas, sauf exception, les chroniqueurs chrétiens. La bibliographie est indiquée à la suite de chaque chapitre; il eût mieux valu signaler une fois pour toutes les sources générales, Prynne, Tovey, la Jewish Encyclopaedia, qui reparaissent presque à chaque coup. A propos du bill de naturalisation de 1753 (ch. XXVIII), M. H. aurait pu citer le livre mémorable de Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la révolution* (!) *tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne* (1787). Le chapitre sur les Juifs d'Angleterre lui fut envoyé par deux amis d'outre-Manche. Ce qui prouve bien qu'il destinait son travail en premier lieu à l'Angleterre, ce n'est pas seulement qu'il le fit imprimer à Londres et non à Berlin, où il séjournait alors, c'est surtout qu'une année auparavant, il avait écrit, en recommandant l'ouvrage de Dohm : « J'aime à croire que si ce livre pénétrait en Angleterre, et certes il ne lui faut qu'être traduit pour y faire fortune, il hâterait le moment qui doit donner aux Juifs une patrie. C'est un genre de gloire dont

les Anglais sont dignes et qui sera fécond en avantages pour ceux qui sauront les premiers s'en emparer » (*Lettre du comte de Mirabeau à *** sur MM. de Cagliostro et Lavater* ; Berlin, 1786).

Après toutes les réserves que nous avons été obligé de formuler dans cette Revue, nous tenons à ajouter que M. Hyamson a écrit la première histoire complète des Juifs d'Angleterre et qu'il a utilisé avec beaucoup de soin les matériaux dont il disposait. Son livre, ainsi qu'il convient à un bon livre de vulgarisation, se lit avec facilité et avec agrément et de nombreuses manchettes permettent même de ne pas le lire. L'impression et l'illustration méritent tous les éloges. C'est un utile et joli cadeau que la *Jewish Historical Society* a fait à ses membres à l'occasion du cinquantenaire de l'admission des Juifs au Parlement (M. H. a raconté cet épisode dans un bon article du *Jewish Chronicle*, 24 juillet 1908).

Si l'on veut replacer l'ouvrage de M. H. dans son milieu et le comparer à ses prédécesseurs, on doit lire le spirituel discours du Rev. S. Levy, président de Société pour 1908, intitulé *Anglo-Jewish Historiography* (Edimbourg, 1908 : 20 p. in-4°), non mis dans le commerce, mais distribué aux membres en attendant de prendre place dans le tome VI des *Transactions*.

Immanuel ben Salomon. Voir Eschwege.

Isopescul (O.). Der Prophet Malachias. Einleitung, Uebersetzung und Auslegung. Czernowitz (Vienne, Hof- und Staatsdruckerei), 1908 ; in-4° de vi + 163 p.

Jacob b Aaron. Voir à Barton.

Jahn (H.). Bilder aus dem alten Israel. Mit einem Vorwort von Fr. Buhl. Aus dem Dänischen von Ottilie v. Harling. Dresde, Ungelenk, 1908 ; in-8° de vi + 130 p. M. 1,50.

Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft (Sitz : Frankfurt-a.-M.). V : 1907-5668. Francfort, J. Kauffmann, 1907 ; gr. in-8° de 384 (partie allemande) + 68 p. (part. hébr.). M. 12.

Nous consacrerons prochainement à ce volume et au volume VI un compte rendu commun.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, herausgegeben vom Verbande der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. Elfter Band. Berlin, Poppelauer, 1908 ; in-8° de 278 + 52 p. M. 3.

Le volume s'ouvre par les deux bulletins habituels : M. Martin Philippson passe en revue l'année politique 5667 (p. 5-24) et le regretté Karpeles l'année littéraire (p. 25-72). — M. David Leimdörfer définit la religion « une loi naturelle de l'âme » ; ce titre ne veut pas dire grand'chose, mais la dissertation n'en apprend pas davantage au lecteur (p. 73-87). La conférence de M. Bacher sur « un poète judéo-persan du xive siècle » (p. 88-114) est une esquisse de son travail sur Schahin, qui a paru depuis (v. *Revue*, LV, 152 et plus haut, p. 141). M. Ernst Cohn étudie trop rapidement « l'illustration dans la Haggada » (p. 115-126) ; le même sujet a été traité par M. G. Margoliouth, *J. Q. R.*, XX, 118-145. M. Max Grunwald publie des fragments de la correspondance d'August von Hennings, beau-frère de Reimarus et secrétaire de la légation danoise à Berlin, notamment avec Mendelssohn ; ces lettres intéressent par endroits l'histoire littéraire (p. 127-150). M. Isaac Rosenberg compare

Kohélet et Faust, avec tout ce que ces parallèles ont d'artificiel (p. 151-175). — M. Ludwig Geiger retrace la vie du romancier et nouvelliste Karl Emil Franzos, né à Czortkow (Galicie), le 25 octobre 1848, mort à Berlin, le 28 janvier 1904; il analyse et apprécie ses œuvres, notamment celles qui peignent les mœurs juives (p. 176-229). — Les qualités de finesse d'observation et d'esprit qui distinguent Franzos manquent aux deux nouvelles qui suivent cette bonne biographie, *Eine glückliche Ehe*, par Josefa Metz, et *Die gute Partie*, par H. York-Steiner, et dans le conte judéo-allemand de S. Frug, *Des Schames Tochter*, elles ont sans doute disparu sous le travesti des vers allemands.

A la fin, le quinzième rapport sur l'activité de la « Fédération des sociétés d'histoire et de littérature juives », qui embrasse 219 groupements.

Jahresbericht (XV.) der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1907-1908. Voran geht : Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan. Tannaitischer Kommentar zu den Vorschriften über den Bau des Heiligtumes und das Lager Israels in der Wüste... kritisch beleuchtet und erläutert von M. Friedmann. Vienne, Verlag der Israel.-Theol. Lehranstalt, 1908; gr. in-8° de v + 121 p.

Jahresbericht (31.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1907-1908. Voran geht : Zwei jüdisch-persische Dichter : Schahin und Imrani, von W. Bacher. Zweite Hälfte. Budapest (Presbourg, impr. Alkalay), 1908; gr. in-8° de 125-206 + 52 p.

Voir à Bacher.

Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Interpretation des IV. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin. Heft IV. Breslau, impr. Schatzky, 1908; gr. in-8° de 101-131 + 14 p.

Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1906-1907 (5667). Mit einer wissenschaftlichen Beilage von D. Hoffmann : Midrasch-Tannaïm zum Deuteronomium, I. Berlin, 1908; gr. in-8° de VIII + 126 p.

Voir à Hoffmann.

Janssen (J.-H.). Hermeneutica sacra, seu introductio in omnes libros sacros utriusque fœderis. Turin, impr. P. Mariette, 1908; in-8° de XV + 440 p.

Jaussen (le P. Antonin). Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris, Gabalda, 1908; in-8° de XI + 448 p., portraits, pl. et carte. 15 fr. (Études bibliques).

Jeremias (A.). Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1908; in-8° de 32 p. M. 0,50 (Biblische Zeit- und Streitfragen, IV, 2).

Jewish Colonization Association. Rapport de l'administration centrale au Conseil d'administration pour l'année 1907. Paris, impr. R. Veneziani, 1908; in-8° de 345 p.

Jewish Literary Annual for 1908. Edited by Mr. Cecil A. Franklin.

Published for the Union of Jewish Literary Societies. Londres, Routledge, 1908. 1 s.

N. de M. Bentwich, *Maimonides ;* Lizzie Hands, *Judas Maccabæus ;* Wolfe Miller, *Hillel ;* Leon Simon, *Hillel ;* A. M. Weiner, *Judas Maccabæus* (cinq essais présentés à un concours ouvert par M. Cl. G. Montefiore) : H. Sperling, *The Gemara ;* Herbert Lœwe, *The Assouan Papyri.*

[Job.] Le livre de Job, version éthiopienne publiée et traduite en français par F.-M.-E. Pereira. Paris, Firmin-Didot, [1907] ; in-4° de 128 p. [p. 565-688] (Patrologia orientalis, Tome II, fascicule 5).

Joseph (M.). Das Judentum am Scheidewege. Ein Wort zur Schicksalsfrage an die Starken und Edlen des jüdischen Volkes. Berlin, Poppelauer, 1908 ; gr. in-8° de XII + 158 p. M. 3.

Joseph (N.-S.). Why I am not a Christian : a Reply to the Conversionists. Published by the Jewish Religious Union. [Londres, 1908] ; in-8° de 16 p. (Papers for Jewish People. No. III).

Joüon (Le P. Paul). Notes de lexicographie hébraïque. Paris, Geuthner, 1908 ; in-4° de p. 323-336 (Extrait des « Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph », Beyrouth, III, I).

I. « L'expression התענג על au sens de *s'appuyer sur quelqu'un, s'abandonner à qn., se confier en qn.* », dans Job, XXII, 26 ; XXVII, 10 ; Ps., XXXVII, 4 ; Is., LVIII, 14. — II. « תושיה = synonyme de עצה, *conseil, dessein*, etc. », dans tous les passages où ce mot est sûr. — III. « תשוקה = *effort* pour dominer ou gagner quelqu'un ». — IV. « שׂוח à corriger en שׂוח dans Lam., III, 20, et Ps., XLII, 6 ». — V. « הַוָּה et הוות = *mal* (*malheur* et *malice*) » ; הוות est un faux pluriel. — VI. « זמורה au sens de *force, produit* ». — VII. « סעפים = *béquilles* ».

Ces recherches sont conduites avec beaucoup de méthode, avec un sentiment très fin des exigences du contexte et une défiance légitime en vers les hypothèses étymologiques. Aussi les résultats sont-ils parfaitement admissibles, sauf pour les n°s III et VII.

Junger (M. S.). Iózsef ibn Caddik Széfer Hamuszorja. Elsö izben kiadba, bevezetéssel és a források kimutatásával ellátta. Thèse. Vácz, 1908 ; in-8°.

Le *S. ha-Moussar* de Joseph ibn Çaddik édité pour la première fois, avec introduction et références.

Kanter (F.). Zeitgemässe Betrachtungen zu allen Wochenabschnitten des Jahres. Zurich (Francfort, J. Kauffmann), 1908 ; in-8° de V + 129 p. M. 2 (Tirage à part du « Israel. Wochenblatt für die Schweiz »).

Kaplan (J. H.). Psychology of Prophecy, a Study of the Prophetic Mind as manifested by the ancient Hebrew Prophets. Philadelphie, Greenstone, 1908 ; in-8° de 160 p.

Kaufmann (David). Gesammelte Schriften, herausgegeben von M. Brann. Erster Band. Francfort, Kauffmann, 1908 ; gr. in-8° de XII + 393 p. M. 4,50.

Le hasard des lectures nous a fait prendre connaissance presque simultanément de ce premier volume des Œuvres de David Kaufmann et d'un recueil

d'études de Gaston Paris, et nous avons été frappé des affinités qui existent entre ces deux esprits. Tous deux furent à la fois, chacun dans son domaine, savants et littérateurs ou, pour mieux dire, artistes. Ils unissaient une science impeccable à un art consommé ; ils ne perdaient jamais de vue les horizons, mais ne laissaient aucun coin inexploré ; l'érudition la plus minutieuse savait ne pas faire tort aux idées générales et à la beauté de la forme. D'un vol hardi et sûr, ils gagnaient les vérités définitives et les hypothèses fécondes ; la science et l'imagination se confondaient pour donner au passé la vie et la poésie par la triple magie de la philologie, de l'histoire et de l'art. Et ces dons étaient si harmonieusement fondus en eux que leurs œuvres inspirent la confiance et dégagent la sympathie.

Gaston Paris n'appartient pas seulement à la philologie romane ; la littérature française, la science européenne se réclament de lui. Au contraire, David Kaufmann, qui a creusé tant de sillons, ouvert tant d'avenues dans l'histoire et la littérature juives, qui a assigné au judaïsme sa place dans la philosophie et dans l'art, qui a même franchi plus d'une fois les frontières de la science juive, David Kaufmann n'est guère connu que d'un cercle de lettrés et d'amis. Il est victime de l'ostracisme qui continue à peser sur la littérature juive et contre lequel il a si souvent élevé la voix. Quand le ghetto de la science du judaïsme sera tombé, on admirera partout quel noble caractère, quel savant probe, quel artiste délicat fut David Kaufmann, qui unissait en lui, pour employer ses propres termes, « l'esprit moderne, la critique allemande et la science juive » (p. 369). Puisse la publication de ses œuvres hâter ce résultat, dont le judaïsme ne sera pas seul à bénéficier !

Cette collection laisse naturellement en dehors les livres proprement dits et ne comprend que les articles et les comptes rendus, outre quelques préfaces et publications de circonstance. Le premier volume, qui doit être suivi de trois autres, contient, nous apprend la préface, « les travaux qui peuvent intéresser même les profanes ». Nous ne savons pourquoi on jette ainsi la suspicion sur ce volume... ou sur les suivants. Dans les publications de ce genre, on a coutume de distribuer entre tous les volumes les travaux d'une portée générale de ceux qui ont moins d'envergure. Ce plan pouvait d'autant mieux être suivi ici que, dans l'œuvre de D. Kaufmann, le plus petit article présente un intérêt général et que toute étude d'ensemble explore quelque recoin et précise quelque détail.

C'est ainsi que les articles qui ouvrent ce volume sont au fond des comptes rendus scientifiques. « La science du judaïsme » (p. 1-13) est une recension des deux brochures de Schleiden ; « La science juive dans les Universités » (p. 14-38) est une recension des *Documents de paléographie hébraïque et arabe* d'Ad. Merx ; « George Eliot et le judaïsme » (p. 39-79), « Papiers de famille juifs » (titre d'un ouvrage de W. Herzberg, p. 80-86), « Le 104e feuillet du registre du greffier de Jérusalem de l'an 27 avec le message de Jésus, etc. » (p. 121-126, réfutation délicieusement ironique d'un « canard » scientifique), « Les Juifs en Angleterre » (p. 144-151) sont encore des comptes rendus. « Sur l'histoire de l'art dans les synagogues » (p. 87-103), « Les chants hébreux authentiques » (p. 127-143 ; charmante préface de l'ouvrage de S. Heller), « Manoello et le Dante » (p. 151-161), « Le peintre Moïse da Castellazzo » (p. 169-173) nous montrent D. Kaufmann artiste, historien de la poésie et de l'art. La préface des « Mémoires de Glückel von Hameln » (p. 174-193) est un chef-d'œuvre de peinture de mœurs. L'essai intitulé « Comment pouvons-nous élever le sentiment religieux de nos jeunes filles et de nos femmes ? » (p. 104-120) et la brochure « La science juive de Paul de Lagarde » (p. 207-257) nous révèlent ici un éducateur délicat, là un polé-

miste incisif. « La truie de Wittemberg » (p. 161-168) et « Quand naquit Henri Heine ? » (p. 194 202) sont deux petits modèles de recherches d'archéologie et d'histoire littéraire, qui ne touchent que d'assez loin aux études juives. Par contre, c'est une véritable galerie de biographies juives que représente la série d'articles consacrés à nos principaux savants du XIXe siècle : « Zacharias Frankel » (p. 258-271), « H. Graetz » (p. 272-282), « David Rosin » (p. 283-289), « Franz Delitzsch » (« ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab » ; p. 290-306), « Joseph Perles » (p. 307-312), « S. J. L. Rapoport, à propos de son centenaire » (p. 313-327), « Michael Sachs » (p. 328-332), enfin « Leopold Zunz » (p. 333-351), article de l'*Allgemeine Deutsche Biographie*, auquel on peut rattacher deux comptes rendus des *Gesammelte Schriften* du même savant (p. 363-370 et 371-378). Nous n'avons pas découvert l'ordre qui a présidé au classement de ces études biographiques, pas plus que nous ne comprenons la place faite à deux articles, « Le phonographe et les aveugles » (p. 203-206) et « Emil Kuh, *Zwei Dichter Österreichs* » (Grillparzer et Adalbert Stifter ; p. 352-362), qui nous découvrent Kaufmann sous un aspect nouveau. Le volume se termine par « *Das Kunstgesetz der Propheten* », appréciation généreuse et finement nuancée de l'ouvrage de D.-H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* (p. 379-393).

M. Müller, compagnon d'études et ami de Kaufmann, a contribué à la préparation, de ce volume, dont l'éditeur est M. Brann, son collègue, son ami et comme son héritier littéraire. Nous leur associons dans notre reconnaissance Irma Gomperz, la veuve de Kaufmann, qui avait voué à son époux un culte touchant et qui mourut trop tôt (le 19 juin 1905) pour voir cette publication, qu'elle avait préparée. M. Brann a mis au point quelques détails. Nous nous abstiendrons d'examiner, à plus forte raison de critiquer les études qui sont réunies dans ce volume, dont aucune n'est inédite et dont une au moins est connue des lecteurs de la *Revue des Études Juives* (ce que l'éditeur aurait pu ajouter). « De même qu'au printemps il reste sur la terre des endroits où, malgré le soleil et les fleurs, la neige ne veut pas fondre, de même il y a de certains sages dont l'esprit amer ne saurait participer à aucune joie générale » (p. 366). Qui voudrait être de ceux-là ? Puisque le renouveau est venu pour David Kaufmann, espérons qu'à ce bouquet les autres viendront bientôt se joindre et que le diligent éditeur nous rendra aussi les études en hébreu de son ami, nous révélera aussi sa correspondance, qu'il avait été question jadis de publier dans les *Mekitzé Nirdamim*. Nous lui recommandons aussi une grande correction typographique : les œuvres de David Kaufmann doivent être belles jusque dans l'impression.

Le second volume vient de paraître (janvier 1910).

KAUFMANN (H. E.). Vorlesungen und Essays anlässlich der ersten jüdischen Gesellschaftsreise nach dem heiligen Lande 1905. Pozega (Slavonie), impr. de Léopold Klein, 1906; gr. in-8° de 111 p.

Souvenirs de voyage sans intérêt.

KAUTZSCH (E.). Die Heilige Schrift des alten Testaments in Verbindung mit Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein und Steuernagel übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig neu bearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Livraisons 1 à 7. Tubingue, Mohr, 1908; gr. in-8° de VIII + 448 p.

Kautzsch (E.). Uebungsbuch zu Gesenius-Kautzsch' Hebräischer Grammatik. 6. nach der 27. Aufl. der Grammatik rev. Aufl. Leipzig, Vogel, 1908; gr. in-8° de VII + 168 p. M. 2,50.

Kecskemét (A.). A zsidó irodalom törtenete. I. Budapest, Société de littérature juive de Hongrie, 1908; in-8° de XXI + 332 + 2 p.

Histoire (populaire) de la littérature juive.

Kegel (M.). Das Gebet im Alten Testament. Gutersloh, Bertelsmann, 1908; in-8° de 43 p. M. 0.80.

Kellermann (B.). Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion. Berlin, Poppelauer, 1908; gr. in-8° de 70 p. M. 1,50.

L' « idéalisme scientifique » est le système philosophique de Hermann Cohen. M. K. veut établir quelle place la religion tient dans cette doctrine et voici à peu près la marche de ses idées. L'éthique seule est le fondement de la moralité et elle a elle-même son fondement dans la religion pure, celle qui se dégage du mythe pour se confondre avec l'éthique. Les deux formes les plus voisines de cette religion idéale sont le protestantisme et le judaïsme libéral. Il reste au premier à s'émanciper du dogme en substituant à la croyance en Jésus la notion prophétique du Messie et au second à s'émanciper du ritualisme en l'éliminant comme élément particulariste.

M. K. ne voit pas que la religion prophétique, si tant est que ce soit une notion historique, était engagée dans le ritualisme. Mais au fait, comment l'histoire et la science — puisqu'on en parle — trouvent-elles leur compte là-dedans?

Kent (C. F.). The Heroes and Crises of early Hebrew History from the Creation to the Death of Moses. New-York, Scribner, 1908; in-12° de 16 + 251 p. D. 1 (Historical Bible).

Key (Ellen). Rahel Varnhagen. Eine biographische Skizze. Aus dem schwedischen Ms. von Marie Franzos. Leipzig, Haberland, 1907; in-8° de 171 p. M. 4.

Kiss (Arnold). Morris Rosenfeld költeményei. Budapest, 1908.

Les poésies de M. R. en hongrois.

Kittel (R.). Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte. Fünfte, bis auf die Gegenwart fortgesetzte Auflage. Leipzig, Deichert, 1908; in-8° de 52 p. M. 0,90.

Kittel (R.). Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1908; gr. in-8° de XII + 242 p. et 44 grav. M. 6,50 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, 1).

Quatre études pénétrantes : 1° le rocher sacré du Moria et ses autels : ils se sont succédé l'un à l'autre au même endroit jusqu'à nos jours; 2° le primitif autel de rocher et sa divinité : la structure de l'autel et la nature de l'offrande correspondent à la notion de la divinité et de son origine; 3° la pierre serpentine de la vallée du Cédron près de Jérusalem (I Rois, I, 9); c'est probablement le cube de pierre de 1 mc. situé près de la fontaine de Job et sur lequel on offrait des sacrifices à la divinité de la source; 4° les chariots à bassins du Temple de Salomon (I Rois, VII, 27 et s.); reconstitution archéologique à l'aide des monuments cypriotes et mycéniens; ce ne sont pas des bassins destinés au service, mais des symboles de la divinité déversant la pluie.

(*A suivre.*) Maurice Liber.

W. Gesenius' hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. Achtundzwanzigste vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, Vogel, 1909; in-8° de XII et 608 pages.

Cette vingt-huitième édition de la grammaire hébraïque de Gesenius est la septième que M. Kautzsch a fait paraître. Elle ne diffère pas essentiellement de l'édition précédente. L'auteur a mis soigneusement son œuvre au courant des nouveaux travaux de philologie sémitique. Il a agrandi notamment la littérature sur les langues sémitiques en général, sur la métrique hébraïque, sur l'alphabet. Il a aussi fait un certain nombre de corrections de détail. Les principales modifications portent sur la division phonétique des consonnes (§ 6) et sur le scheva moyen, qui est supprimé (§ 10 *d*). Notons aussi que le qameç hatouf est de nouveau et avec raison transcrit par *o*.

Ne voulant pas répéter les observations générales que nous avons exposées dans notre compte rendu de la 27e édition, nous nous bornons à présenter à M. Kautzsch les remarques que nous avons faites sur la Grammaire Gesenius-Kautzsch au cours de nos recherches personnelles. Le savant éditeur voudra bien les considérer comme une nouvelle petite contribution à son œuvre, qui trouve toujours le même succès auprès des étudiants et des maîtres des études hébraïques.

§ 44 *o*. כָּרַתִּי se trouve déjà dans Ex., XXXIV, 27.

§ 45 *d*. לִקְרַאת n'est pas employé comme infinitif.

§ 48. Il n'est rien dit des nombreux cohortatifs qui n'ont pas la terminaison ה־, par exemple ונשמע (Ex., XXIV, 7), ואשיגן (Juges, XVI, 26), etc. — Ibid., *d*. Les exemples de I S., XXVIII, 15 ; Ez., XXIII, 20 et 16, et I S., XXV, 34, devraient plutôt être cités dans 49 *e*. — Dans Job, XI, 7, תעפה paraît plutôt un substantif qu'un verbe. — Ibid. *g*. Dans Jér., XLI, 8, il y a תמיתנו et non תמיתני. On aurait pu citer תשבני indicatif dans Job, X, 9 et jussif dans Jér., XXXVII, 20. — Ibid. *i*. Lire Ps., LX, 19, au lieu de LXIX, 9 et corriger l'index. — Ibid. *note* (p. 138) שמרה est évidemment une 3e pers. fém. du parfait. — Ibid. *l*. Le segol de מה dans Job, XXXI, 2 est tout à fait régulier, puisqu'il n'y a pas de maqqaf.

§ 49 *d*. Il serait bon de supprimer dans la parenthèse les mots « *mit langem Vokal* », qui sont inutiles et ne se trouvent pas dans § 29 *a*. La voyelle n'est d'ailleurs pas *longue*, mais allongée (*gedehnt*). — Ibid. *e*. Il faudrait noter l'exception de ואוֹלֵך (Lév., XXVI, 13 ; Deut., XXIX, 4 ; Jos., XXIV, 3 ; Amos, II, 10) et ואֵעֵד (I Rois, II, 42 ; Jér., XXXII, 10). L'orthographe défective est employée presque seule dans le Pentateuque ; elle est aussi fréquente que la *scriptio plena* dans les Prophètes, elle est très rare dans les Hagiographes. Il en est de même pour la forme apocopée des verbes à 3e radicale *yod*. — Mettre II Sam., XII, 8 pour XII, 28 et ajouter le passage dans l'index. — Ibid. *k-m*. Il serait plus simple de dire que dans les verbes à 3e rad. *alef* et *yod*, en règle générale, la 1re et la

2e pers. sing. sont *milleél* au *qal* et *millera* dans les autres formes, et indiquer les rares exceptions, qui sont, Ex., XVII, 6 ; Juges, VI, 26 ; Jér., XXIX, 14 ; Joel, IV, 21 ; Ps., XIX, 15, et Lév., XXV, 21. Tous les autres verbes cités sont conformes à la règle ci-dessus. — Ibid. *l.* L'exemple de Gen., VI, 18 est douteux, l'accent étant postpositif.

§ 51 *c*. Le verbe סתר n'existe pas au *qal* ; le *nif'al* n'est donc pas le réfléchi de cette forme, — Ibid. *i*. Il aurait fallu dire que נהפוך (Esth., IX, 1), נהתום (*ib.*, VIII, 8), נעתור (I Chron., V, 20) et נסוג (Is., LIX, 13), n'accompagnent pas le passé. — Ibid. *k*, note. L'infinitif הנזר (Zach., VII, 3) ne précède pas le futur. — Ibid. *n*. Dans Ex., VIII, 23, l'accent est disjonctif ; le mot suivant n'a donc pas d'influence ; de même dans II Rois, VI, 9. Dans Amos, II, 12, le verbe est un imparfait, non un impératif. — Ibid. *o*. Dans Gen., XLVII, 31, l'accent de השבעה est disjonctif ; dans I Sam., XXX, 15, d'après l'édition Ginsburg il y a un accent sur הִשְׁבִּעָה et le méteg est peut-être une faute, car le ton doit être sur שְׁ.

§ 52 *a*. Le *séré* est aussi fréquent que le *patah* à la 3e pers. et on l'emploie seul à la pause. Il vaudrait mieux citer d'autres verbes que גדף et כבד, dont on ne trouve pas la 3e personne. — Ibid. *d*. Les règles sur la chute du *dagesch* manquent de précision : שִׁלֶּחָה (Ez., XVII, 7) est une exception. Les verbes géminés avec *noun* חנן, ענן, קנן, רנן perdent tous le dagesch, de même les verbes avec *lamed* (קלל, פלל, כלל), sauf חלל « profaner », qui garde le dagesch, excepté dans מחלליך (Ez , XIII, 19) et מחללי (*ib.*, XXXII, 26), où le verbe signifie « blesser ». Pour le *qof*, בקש et לקחה perdent le dagesch, mais לקט le conserve. — Gen., IX, 14 et Juges, XVI, 16 doivent être placés à la fin de la phrase précédente et précédés de vgl. — Ibid., *l*. Mettre II R., XVIII, 16 pour VIII, 16. — Le *maqqef* ne change pas le séré en patah. Les verbes מלט et למד ont la voyelle *a*, et c'est à la pause qu'on met le *séré*. Le *patah* n'est pas plus fréquent que le *séré*. — Ibid. *n*. Au lieu de *nebst jussiv*, mettre : *bei nasug ahor*. — L'assertion que le patah reste à la pause est inexacte. Le premier paragraphe auquel on renvoie (lire 29 *q* au lieu de 29 *s* ?) dit autre chose et le second dit le contraire. — Avec le *resch* c'est à la pause que le séré se change en patah. Le mot *bisw* pourrait faire croire que le hataf segol se rencontre ailleurs que dans les trois exemples cités. — La pause et le *sillouq* ne sont pas des cas différents. Le mot *ebenso* est donc à supprimer. — Il faudrait mentionner ותחלֶנה (Ez., XIII, 19). — Ibid. *o*. Effacer « *bisweilen* » et « *z. B.* », car tous les exemples existants sont cités.

§ 53 *d*. Il n'est pas sûr que צוץ dans le sens de « briller » soit un hif'il (la racine peut être ציץ). Le seul exemple certain du hif'il (Cant , II, 9) n'a pas cette signification. — אמץ n'est pas certain (on pourrait lire וְיַאֲמֵץ). Le futur יהים d'après Nöldeke (*Z. D. M. G.*, 37, p. 540) est un qal צמת n'est jamais intransitif. Le hif'il de זיד dans Néh., VI, 10 ; X, 29, est probablement secondaire, la racine doit être זיד, comme en arabe. — החלו (Osée, VII, 5) est bien douteux. — Ibid. *n*. יַבְעֵר (Ex., XXII, 4) ne peut pas être un jussif. Il faut sans doute lire יַבַּעֵר (voir § 109 *h*). יעברו (Jér., XI, 15) est dans un texte trop douteux pour être cité. Il n'y a aucune raison

pour que ואוצרה (Néh., XIII, 3) soit un *hifil*, s'il vient de אצר. De même, ויחכטו (I R., XX, 23), יעשרנו (I Sam., XVII, 25), תעשרנה (Ps., LXV, 10) sont probablement des *piel*. — Ibid. *o*. מהלכים, מחלמים, מעזרים, מחצצרים sont probablement des *piel* (la gutturale a produit l'inversion de la voyelle et la disparition du dagesch). Une forme מחצֹצרים avec *holem* n'est pas possible. — Les formes מבכִירה (Jér., IV, 31) et מחכימת (Ps., XIX, 8) auraient dû être citées. — Ibid. *q*. Il n'y a pas d'autre exemple de verbe פ״י dans 69 *v* que celui qui est cité ici; dans 70 *d* il y en a un seul. — לצבות (N., V, 22) est cité deux fois. — Supprimer les parenthèses pour II Chr., XXXI, 10.

§ 54 *c*. הִדַּכָּא ne se rencontre pas. Par contre, on trouve יִטַּמָּא (non יִטַּמֵּא). — Ibid. *h*. La phrase entre parenthèses n'est pas claire. Elle doit sans doute signifier que le dagesch du *schin* de הדשנה est tombé, comme si נה était un suffixe fém. plur. d'un futur. — Ibid. *k*. Avec la finale *mêm* on trouve plutôt *séré* (נקם, פעם, רום, שמם) que *patah* (חכם). Le verbe עלם a l'une et l'autre voyelle. — Il aurait fallu mentionner les passés avec *i* : התגדלתי, והתקדשתי (Ez., XXXVIII, 23) et והתקדשתם (Lév., XI, 44; XX, 7).

§ 55 *b*. Mettre pour שֵׁרֵשׁ la citation Is., XL, 24 et pour שֹׁרַשׁ Jér., XII, 2. — Ibid. *g*. On ne voit pas la différence qu'il y a entre le *hitpalpel* de מהה et le *hitpael* de מהמה.

§ 57, n. 2. On dit dans § 117 *w* que le *nifal* de Ps., CIX, 3 est peut-être une faute. — La note 1 (p. 162) devrait plutôt figurer au § 117.

§ 58 *g*. Il aurait fallu mentionner קִבְּצָן (Is., XXXIV, 16), seul exemple de ָן au parfait. — Ibid. *i*. Le suffixe ָנִי n'existe pas dans le verbe.

§ 59 *f*. Il aurait fallu dire que la forme קְטַלְתָּהוּ ne se rencontre qu'une fois (Ez., XLIII, 20). — La graphie תִּינִי- ne se rencontre pas : les quatre exemples de תִּנִי sont les seuls. Pourquoi citer le Cantique avant Josué?

§ 60 *o*. ישפילה (Is., XXVI, 5), qui n'a pas de vav conversif, est probablement une faute de copiste. – Ez., II, 17 est mentionné deux fois.

§ 61 *a*. Les exceptions à l'emploi du suffixe נִי ne sont pas mentionnées, par exemple Deut., XXV, 7. — Ibid *f*, note. Ps., CXIX, 167 n'a rien à faire ici.

§ 63 *f*. Le changement du segôl en patah, quand le mot s'allonge au futur, devrait être précisé. Les verbes אסף, ארך, חדל, חסר, חפר, עצם (?) prennent le *patah;* d''autres conservent le *segôl*, אמץ, ארב, חזק, חטא, חרד, ערב. Au cohortatif singulier הרג et חדל prennent le *patah*, mais חבש, עזב, ערך ont un *segôl*. Devant les suffixes, אזר, אסף, אסר changent le segôl en *patah*; d'autres inversement prennent le *segôl* : הדף, הלם, הרס. — Ibid. *l*. L'è de אֱלִי est tout naturel. — חַנְנִי (Ps., IX, 14) a été sûrement ponctué comme un *piél*. חבלהו n'a probablement pas été considéré comme un verbe. — Ibid. *n*. ירדף aurait dû être traité dans le § 47 et non pas ici. — Ibid. *o*. Il y a beaucoup d'autres hifil que עתר avec *scheva* au lieu de *hataf* : אדם, אדר, הבל, etc.

§ 64 *a*. Le mot *Ebenso* de la remarque n'est pas clair, et la remarque elle-même est en contradiction avec *b*. — Ibid. *c*. נעֹל (II S., XIII, 17) est

plutôt l'infinitif construit pour l'infinitif absolu. — Ibid. *f*. Le verbe שאל a sûrement le passé avec *é*. Ce qui est irrégulier, c'est la forme שָׁאֲלָה avec *a*, au lieu de שָׁאֲלָה.

§ 65 *e*. Il y a d'autres exemples que לשלח avec séré : פתח, צמח. — L'infinitif *hitpael* n'est pas mentionné. — Ibid. *h*. Le ton est aussi bien changé avec תִּי qu'avec נוּ, mais le hataf ne se met pas aux autres personnes, parce que le son de תִּי, תָּ serait modifié.

§ 66 *f*. הנתקו (Juges, xx, 31) est probablement une faute pour וינתקו.

§ 67 *w*. Réunir Juges, xviii, 23, et II Chr., xxix, 6 (ויסבו). — Ibid. *x*. Mettre I Rois, xvi, 25 pour vi, 11 et corriger l'index. — Ibid. *y* : הזילוה est donné dans § 72 *ee* comme venant de זול. — Ibid. *cc*. Si שחוח est un infinitif, il faudrait l'absolu שָׁחוֹחַ.

§ 68 *c*. Le mot *nie* est contredit par l'alinéa *b* et par la note. — Ibid. *h*. Lire יזכלו pour ויוכלו (Ez., xlii, 5). — תִּזְלִי peut venir de זכל.

§ 69 *q*. Le mot *immer* semble faire croire que le futur de ירא ne se rencontre jamais avec deux yod, alors que la graphie avec un *yod* est l'exception.

§ 70 *e*. ייטֵיב est pour ייטֵב, non pour ייטִיב.

§ 72 *t*. La bonne leçon dans Eccl., xii, 4 est ויקום, et, en tout cas, ce n'est pas un subjonctif. — ולא נסוג devant תחיינו ne peut guère être qu'un indicatif. Il aurait fallu le mettre dans l'alinéa *r*.

§ 73 *a*. La note de la page 211 s'accorde mal avec le texte du paragraphe. En fait, les formes *qal* du verbe בין sont secondaires et, de même, les formes *hifil* de ריב et שים Il faudrait modifier en ce sens le texte et la note. — Ibid. *d*. חוֹל תחיל *ketib* n'a rien d'irrégulier, si on lit חוֹל. — Ibid. *e*. Effacer, après אל תשת, I S., ix, 20 et mettre *vgl*, après Ex., xxiii, 1.

§ 74. La suppression du *dagesch* dans le piél des verbes מלא et קנא, quand le lamed ou le noun ont un scheva, n'est pas mentionnée. — Ibid. *b*. Le *qames* se rencontre au hitpael dans les verbes חטא, טמא, פלא, au même titre que le *patah* dans les verbes réguliers אנף, קצף, etc. L'accent n'y fait rien. — Ibid. *k*. Mettre, après אבו, I Rois, xxi, 29 pour xxi, 19 et corriger l'index. — אחטנה ne devrait pas figurer ici, mais seulement dans 75 *qq* — Ibid. *l*. Dans II Rois, xviii, 29 יִשָׁא est écrit sans *yod*.

§ 75 *l*. Pourquoi citer II Chr., xxv, 17, plutôt que II Rois, xiv, 8 ? — Ibid. *p*. Le préfixe *noun* a aussi séré, comme le *tav*. — Ibid. *u-v* Il aurait fallu dire que les formes avec *yod* sont poétiques. — Ibid. *v*. Le participe qualificatif tel que פָּלֵה manque. — Ibid. *cc*. Lire Juges, ix, 29 pour ix, 28. — Ibid. *dd*. Lire Is., xxv pour xxvi. — Ibid. *hh*. ירא (Ez., xli, 33), ותרא (Mich., vii, 10), תרא (Zach., ix, 5) sont tout différents des autres verbes, où le *séré* est la voyelle de la deuxième radicale. — Ibid. *qq*. La citation de Jér., xix, 11 n'est pas à sa place ici ; elle se trouve d'ailleurs déjà dans *pp*. חֲטוֹ serait mieux dans 74 *k* — להשות ne devrait pas non plus figurer là, puisque ce n'est pas un verbe ל״א. — Ibid. *rr*. מרפֵא est modifié aussi dans la vocalisation.

§ 86 *e*. מקשה est d'après König, pour מקשא, non pour מקשאה.

§ 91 *c*, note 1. Mettre ק׳ au lieu de מ׳. — Ibid. *e*. Il est plus vraisemblable que le suffixe ־ֵיךְ dans Ez., v, 12 est pour ־ַיִךְ, puisque cette forme est usuelle chez cet auteur (voir *l*). — Effacer (pour le pronom ה) après Na : xiii, 3; xxxv, 21. Le mot *qeré* après Nah., ii, 1, etc. est superflu. Tous les exemples sont des *ketib* marqués ou non par la Masora. Ce n'était pas la peine de l'indiquer pour les uns plutôt que pour les autres. — Comme il y a une pause plus ou moins forte à la plupart des noms avec suffixe ־ָהּ, on ne voit pas quelle influence la consonne suivante pourrait avoir. — Ibid. *k*. Les exemples de Jér., xix, 8; xlix, 17; Ex., x, 9, auraient dû plutôt être mis dans *n*.

§ 92 *g*. Il faudrait ajouter יָם (G., xiv, 3) ; voir § 95 *aa*.

§ 93 *i*. L'exemple de נגדה (Ps., cxvi, 14, 18) est douteux, et il s'agit d'ailleurs d'une préposition. — Ibid. *k*. Dans חֶבלי le segôl est pour *a*, non pour *i*. — Ibid. *o*. Il faudrait mettre aussi פִּשְׁתִּים — נֵרְדְּ (sans segôl, n'est pas mentionné ; cf. קשט (γ). — Ibid. *z*. Il aurait été bon de mentionner חֳלִי = חָלְיִי (II Rois, i, 2). — Ibid. *aa*. Dans Juges, v, 14, il y a עממיך (non pas עממים). — Ibid. *qq*. Lire II Rois, xxii, 20 pour xxii, 29. — Ibid. *ss*. Dans Dan , i, 10 il y a משתֵיכם, forme qui mérite d'autant plus d'être remarquée que le paradigme donne חֹזְכם. — Dans les noms avec préfixe *mem* suivi d'une gutturale on emploie toujours le suffixe ־ֶיךָ ou ־ֶךָ; il aurait été utile de le dire.

§ 95 *d*. הדסה ne se trouve que comme nom propre. — Ibid. *g* : יבֶמֶת ne se rencontre pas. L'absolu est יבָמָה dans la Mischna. — Ibid. *i*. Le *kaf* de ירכתי doit forcément prendre un *dagesch*, car c'est la règle que lorsqu'il y a deux scheva de suite, la consonne qui a le second prend toujours un *dagesch qal*. — Ibid. *d*. תעָלה, état construit תעָלת, vient plutôt de עול, comme מְעָרה de עור. De la racine עלי on aurait eu תַּעֲלָה, תלָאָה avec 2e radicale *alef* est autre chose.

§ 96 (sur אחד, p. 293). Mettre Lév., xiii, 2 pour Ex., xxx, 14. — Placer חד avant אחת. — Ibid. (sur בז, p. 295) Supprimer une fois Pr., xxx, 1. — Ibid. (sur פה, p. 296). Écrire פיפיות avec *yod*.

§ 97 *b*, note. D'après König, שְׁתַּיִם vient de שִׁתַּיִם = שִׁנְתַּיִם, ce qui est plus vraisemblable que la dérivation de שְׁנָתַיִם. Cela n'empêche pas que le *dagesch* de שְׁתַּיִם soit *qal*. — Ibid. *f*, n. 2. La question traitée dans cette note est reprise dans 134 *i*, sans que l'on renvoie de l'un à l'autre endroit et même sans qu'il y ait accord entre les deux. — Ibid. *g*. Il aurait fallu indiquer que 20,000, 40,000, etc. s'expriment d'ordinaire par עשרים אלף, ארבעים אלף, etc. — Au lieu de Néh., vii, 70, lire vii, 71, et, au lieu de 71, lire 72.

§ 98. שִׁלֵּשִׁים et רִבֵּעִים auraient dû être mentionnés (le dernier ne l'est qu'incidemment).

§ 98 *b*. Il aurait été bon de citer les noms qui signifient moitié : חצי, מחצה, מחצית. — עשרון est le dixième d'un *éfa*. On aurait pu ajouter מעשׂר « dîme ».

§ 100 *b*. לעמת est une préposition et non pas un adverbe. — Ibid. *o*. Le

qeré de Lam., IV, 19 est עוֹדְנוּ, et le *ketib* עודינה, probablement altéré d'après תְּכַלֵּינָה. — Ibid. Mettre p. 40 pour p. 35.

§ 106. Il faudrait prendre les exemples seulement dans la prose, car en poésie les temps sont confondus. — Ibid. *e*. Pourquoi le parfait avec *vav* copulatif correspond-il plutôt à l'araméen qu'à une langue quelconque ? — Ibid. *g*. Le signe du ton manque sur תעבוני (Job, XXX, 10). L'accent est prépositif, mais le ton est sur בו. — Ibid. *i*. נשבעתי se trouve déjà Gen., XXII, 16. — Ibid. *m*. Qu'est-ce que (II Sam.), XXIV, 23 ? Est-ce Jes., XXIV, 23? — Ibid. *n*. נתתי Prov., IV, 2 doit être joint aux exemples identiques de *m;* de même מי מנה (N., 23, 10) à ceux de *b*. — Ajouter (Ri, IX), 13. — Qu'est-ce que Is., XIX, 7? — Ibid. *p*. Pourquoi mettre à part I Sam., XXV, 34 et XIV, 30 ?

§ 107 *b*. Les verbes dans Ex., XV, 6, 12, 14, 15 sont des présents (d'après la traduction Kautzsch). — Dans Juges, II, 1 il est douteux que le verbe exprime une durée. — Les passages de Juges V, 8 et des Psaumes appartiennent à la poésie. — Il n'y a pas de durée exprimée dans Job, III, 11 (de même que dans beaucoup d'autres passages). — Ibid. *c*. La fin de l'alinéa serait mieux placée à la suite de la note 3. — Ibid. *f*. Gen., II, 10 est cité plus haut (*d*) comme passé. — Job, IV, 17 serait mieux dans *t*. — Ibid. *g*. Au lieu de lire *u*, lire *w*. — Ibid. *h*. Dans Gen., XXIV, 31, le verbe עמד signifie « rester debout ». L'action n'est donc pas terminée. Dans II Sam., XVI, 9 Schimi *continue* à insulter le roi. — Ibid. *i*. Il aurait fallu citer un exemple de futur dans une proposition indépendante. — Ibid. *n*. Les anomalies morphologiques sont mélangées avec les anomalies syntactiques, qui sont plutôt du domaine de l'exégèse et de la rhétorique que de la grammaire. — ותראה (Gen., I, 9) est forcément un jussif (autrement il y aurait ונראתה). Lév. XIX, 2 est une *loi*. Les textes législatifs sont toujours à l'indicatif. — אעשה (II Sam., X, 2) est au cohortatif. — Pour Prov., XXII, 17 on doit noter que l'indicatif continue souvent l'impératif, quand les verbes sont à la même personne. — Ibid. *o*. Ce ne sont pas seulement les lois divines, mais toutes les lois qui sont à l'indicatif. L'impératif n'est employé que pour des commandements occasionnels, p. e. Ex., XII, 21. — Ibid. *p*. Cet alinéa serait plutôt à sa place dans 73 et 74. On a ici une irrégularité morphologique. — Ibid *q*. Au lieu d'Ex., XX, 20 il est plus exact de dire XX, 17, car dans l'accentuation inférieure le verset 13 va jusqu'à עד שקר. Dans l'accentuation supérieure ce serait le v. 14. — Lév., IX, 6 est évidemment un jussif et n'a rien à faire ici ; de même Lam., I, 19 (III, 26) est obscur ; Ex., II, 7. — Ibid. *r*. Ps., XXII, 18 est bien obscur. — Ibid. *t*. Les exemples de Gen., XLIII, 17 ; II Sam., III, 33 ; Gen., XXXIV, 31 seraient mieux dans *s*. — Ibid. *w*. Gen , XXXII, 13 est un présent. Gen., XX, 9 est aussi cité dans *g*. Il aurait mieux valu réunir *w* à *g*. — Ibid. *x*. Dans Ruth, I, 12 il y a le parfait et non l'imparfait, et l'exemple est cité dans 106 *p*. Il n'y a aucune raison pour supposer qu'un seul des exemples soit ou jussif ou cohortatif.

§ 108 *b*. Les propositions négatives peuvent être rares ; mais quand elles se rencontrent, on emploie אל. — Lire Is., V, 5, 5 pour 6. — Effacer

XXXI, 8. — Ibid. *e*. Job, XI, 17 est très douteux. — Sur Ps., XL, 6 voir la traduction Kautzsch. — Ibid. *g*. אוחילה (Jér., IV, 19) est douteux. — Dans Ps., LV, 3, c'est אריד qui est pour אריהה.

§ 109 *a* note. La note serait plutôt à sa place dans le § 48. — יהידה (Juges, VI, 39) n'est pas nécessairement un jussif, la conjonction *vav* pouvant se traduire ici par *tandis que*. — Ibid. *b*. Pourquoi citer N., VI, 26 et pas 24? — Rien ne prouve que השמע (Ps., LXXXI, 9) soit un jussif. — Ibid. *d*. יוֹסֵף, אוֹסֵף sont des indicatifs *qal* et il n'est nullement nécessaire de lire יוסף. — Dans תחוֹס le *holem* est dû à une cause phonétique. — Ibid. note. Dans Gen., XX, 7 ויתפלל dépend de השב et n'est pas simplement coordonné. — Ibid. *h*. Le sens conditionnel de ויתאו (Ps., XLV, 12) est plus que douteux. Ps., CIV, 20 est peut-être à mettre dans *k*. Dans Ex., XXII, 4 il n'y a aucune raison pour mettre un jussif. Dans Lév., XV, 24 il faut lire peut-être וַתְּהִי. Dans Is., XLI, 28 il n'y a pas de condition. Ex., VII, 9 se rapporte plutôt à *f*. De même Prov., IX, 19. — Ibid. *k*. ואט (Osée, XI, 1) est sans doute à lire וָאַט. — ויהי (Amos, X, 14) est la suite d'un impératif (*f*) ; de même Micha, I, 2. — Le rythme peut difficilement avoir une influence dans des textes de prose comme I Sam., X, 5 ; II Sam., V, 24 ; Ruth, III, 4. Il aurait fallu distinguer les cas où le verbe est précédé du *vav* et ceux où il ne l'est pas. — Isaïe, XLII, 6 : on peut lire וָ. — Ajouter Ps. devant LXVIII, 15 (manque dans l'index). — Qu'est-ce que Job, XXIX, 3 (qui manque dans l'index)? Dans II Sam., V, 24, ויהי peut dépendre de הסב (v. 23), dans Ruth, III, 4 de אל תודעי (v. 3).

§ 110 *f*. Dans Gen., XVII, 1, והיה תמים est synonyme de התהלך לפני et n'en est pas la conséquence. — Mettre II Rois, XVIII, 31 (Is., XXXVI, 16). — Ibid. *j*. Dans Ex., XVIII, 22, הקל pourrait être l'infinitif absolu.

§ 111 *a*. Mettre 15. 19 pour 15, 19. — Ibid *b*. Sur Gen., XXVII, 33-34, cf. *h*, n. 2. — Le parfait après un complément circonstanciel de temps se rencontre Gen., VII, 11, 13, etc.; XIV, 5, et de même l'imparfait dans Gen., II, 17 (jéhoviste). Ce qui paraît exact, c'est que ויהי et והיה sont très usités dans les anciens textes et que même là où ils sont omis, on emploie volontiers le *vav* consécutif. — Ibid. *e*. Cet alinéa prouve que le vav dit *consécutif* n'exprime pas la conséquence. — Ibid. *f*. Dans Ex., XIII, 17, il n'y a pas de vav consécutif. — Ibid, *m*. L'exemple de Gen., XII, 19 ne ressemble pas aux autres : le verbe y exprime un fait réel. — Ibid. *n*. Il serait nécessaire de donner des preuves de cette assertion très risquée. — Ibid. *t*. Il faudrait remarquer que la plupart des exemples sont pris dans la poésie, où parfaits et imparfaits sont employés sans distinction.

§ 112 *h*. היה dans II Rois, III, 4, est l'équivalent d'un imparfait. — Ibid. *q*. Dans Gen., XXIV, 4, il n'y a pas d'impératif. Le v. 4 n'est pas coordonné avec les v. 2 et 3. — Ibid. *q-r*. Les exemples dans lesquels les deux verbes ont un sujet différent sont plus rares et plus douteux que les autres. Par exemple dans Jér., XLVIII, 26, on devrait, d'après le contexte, lire plutôt הִשכירהו au passé que הַשכירהו à l'impératif. — Ibid. *s*. Lire 11. 13 pour XI, 13. — Ibid. *t*, *x*. Il faudrait citer II Rois, XX, avec Isaïe, XXXIX. — Ibid. *y*. יגלח (Lév., XIV, 9) n'est pas un jussif, mais un indicatif.

— Ibid. *dd*. Les parfaits consécutifs dans Job, I, 5 expriment un plus-que-parfait. — Ibid. *ee*. Au lieu de Gen., XXXVIII, 4, lire XXXVIII, 9? L'ajouter dans l'index. — Ibid. *ff*. Juges, IV, 20, est un peu différent des autres passages, la proposition conditionnelle étant précédée de והיה. — Ibid. *gg*. Dans Gen., XXXVIII, 9, il y a והיה avant אם; de même N., XXI, 9; Juges, VI, 3. Ces exemples appartiennent donc à *ee*. — Ibid. *hh*. Même remarque pour Gen., XII, 12, et (*oo*) II S., XV, 5. — 112 *nn-oo*. Citer II Rois, XIX, avec Is., XXXVII. — Ibid. *oo*. Dans Lév., VII, 16, il n'y a pas de *vav* consécutif. — Ibid. *pp*. L'exemple de Gen., XXVIII, 6 est aussi incorrect que ceux de *a* et il n'y a pas de raison pour le mettre à part (on doit sans doute lire וְשַׁלֵּחַ) Nomb., XXI, 15 est obscur. Deut., XXXIII, 2 est un texte poétique. II Rois, XI, 1 *ketib* est une faute manifeste; le mettre dans *qq*. — Ibid. *qq*. Dans Is., XL, 6 on pourrait lire le participe וְאֹמֵר coordonné avec le premier אֹמֵר (*l'un dit* : « *Proclame* », *et l'autre dit, etc.*). — Ibid. *rr*. Dans Gen., XLIX, 23, ורבו paraît être une faute pour רֹבִים « les archers », en parallélisme avec בעלי חצים (Halévy). — II Rois, XXIII, 12, se trouve déjà dans *pp*. — Ibid. *ss*. Lire Jos., XVII, 10 au lieu de XVII, 9 et l'ajouter dans l'index. La fin de cet alinéa serait mieux dans *tt*. — Ibid. *tt*. Exode, XXXVI, 29 est déjà dans *ss* et II Rois, XIV, 14, dans *pp*. — Lire II Rois, XXI, 13; XXIII, 15 pour XXI, 15.

§ 113 *b-g*. Il faudrait distinguer les cas où l'infinitif absolu est devenu un substantif (Jér., X, 5; Job, VI, 25; Is., XXXII, 17) et ceux où il remplace (à tort) un infinitif construit (Prov., XXV, 27). Dans Eccl., IV, 17, קָרוֹב est plutôt un adjectif. Is., LVIII, 5-6, est encore un cas tout différent: l'infinitif équivaut ici à une proposition principale. Ces distinctions sont bien plus importantes que celles de sujet, objet, prédicat., etc. — Ibid. *k*. Mettre II Chr., XXXVI, 15 pour XVI, 15 et l'ajouter à l'index. — Ibid. *o*. Mettre (Gen.) XXXII, 13 pour XXXII, 17. — Ibid. *r*. On ne voit pas qu'il y ait *durée* dans Is., VI, 9 ni dans Gen., XIX, 9. — Il vaudrait mieux lire ותקוע pour ותקעו dans Jos., VI, 13 *a*. De même I Sam., XIX, 23 on doit lire והתנבא (ויתנבא est une dittographie verticale de la ligne suivante); dans II Sam., XVI, 13 lire וקלל וסקל ... ועפר. — Ibid., *u*. Jos., VI, 9 et II Sam., III, 16 ne sont pas mentionnés plus haut. — Dans Gen., XXVI, 13 il y a le participe גָּדֵל et non pas l'adjectif (גדול). — De même וקרב (II S., XVIII, 25), קשה (Juges, IV, 24 et רב (I S., XIV, 19; II S., XV, 12) peuvent être des participes. — וגדול (II S., V, 10) peut être un infinitif absolu. — וחזק (Ex., XIX, 19; II S., III, 1) n'est pas un adjectif, mais un participe; de même וגדל (I S., II, 26; II Chr., XVII, 12. — Dans Juges XIV, 9; II Rois, II, 11 le verbe הלוך est au sens propre. — Ibid. *v*. Dans Amos, IX, 8; Ps., XLIX, 8 l'infinitif n'est pas en tête de la proposition. — Ibid. *x*. Cet alinéa serait mieux à sa place dans la morphologie §§ 67 et 72. — Ibid. *z*. Mettre Est., IX, 6, 12, 16, 18, effacer 12, 6 ff, et compléter l'index. — Ajouter *ketib* à Is., XXXVII, 30 *b*. — Il n'y a pas de jussif dans Deut., XIV, 21. — Ibid. *bb*. L'infinitif absolu équivaut à l'indicatif, employé pour les lois. — Pourquoi mettre Deut., V, 12 avant Exode, XIII, 3 et XX, 8? — Rien ne prouve que השמר והשקט (Is., VII, 4) soient des infinitifs. Inversement dans Nah., II, 2 il

n'est pas sûr que אמץ, חזק, צפה soient des impératifs. — Ibid. *cc.* Lév., VI, 7 étant une loi, il n'y avait pas lieu d'employer le jussif ; de même Nomb., VI, 5. — Ez., XXIII, 46 est suivi de l'indicatif. — Ibid. *ff.* Faut-il lire Is., XXI, 5 pour XXI, 9 ?

§ 114. Il n'y est pas question de l'article avec l'infinitif. — Ibid. *a.* I Sam., XVIII, 23 נקלה paraît pris substantivement. — Le ת de תעשה (Jér., II, 17) est probablement une faute. — Ibid. *c.* צחק (Gen., XXI, 6) est plutôt un substantif qu'un infinitif. — Ibid. *l.* Dans Ps., XL, 6 il n'y a pas de *lamed.* — Il semble que la construction אין ל׳, לא ל׳ soit usitée surtout dans les derniers livres de la Bible. — Les exemples de לא et de אין sont mélangés, et ensuite il est dit que לא peut remplacer אין. — I Chr., XV, 2 est mentionné deux fois. — Ibid. note 3. Mettre II Rois XIX, 3 (Is., XXXVII, 3). — Ibid. *m*, n. 5. La distinction de l'infinitif construit avec *lamed* et sans *lamed* est trop subtile. — Ibid. (p. 365). Mettre Nombr., XXII, 37, 38. Au lieu de Ps., XVI, 11 mettre XVI, 10 et corriger l'index. — Avant Job, IX, 18, on aurait pu citer Nomb., XIX, 23. — Ibid. *q.* Mettre I Sam., XVIII, 19 pour XVIII, 29.

§ 116. Il n'y est pas parlé des participes au qal sans que le verbe existe au qal, comme דֹבֵר, כָּסוּי. — Ibid. *a.* Il n'y a aucune distinction à faire au point de vue de *l'état* entre les participes actifs ou passifs. — Ibid. *b.* La distinction entre שֹׂנֵא et כָּבֵד montre seulement qu'il y a une différence entre les verbes actifs et les verbes qualificatifs. Il est à remarquer que dans ces derniers il y a une différence entre le participe et l'adjectif ; ainsi גדֵל « grandissant » et גדול « grand », חזֵק et חזָק. — Il n'est pas du tout sûr que לעגי (Is., XXVIII, 11) soit un participe ; cf. לשון. שִׂכְחי et שׂכֵחי ont le même sens (Dans les autres langues sémitiques il n'y a qu'une forme de participe pour les verbes actifs et qualificatifs). Ibid *c.* Dans Zach., XI, 7 המתה signifie plutôt *moritura* que *moriens.* Il aurait fallu mettre à part le participe prédicat (voir *p*), Deut., IV, 22 ; I S., II, 31 ; Gen., XLI, 25 ; I Rois, XVIII, 9 ; Is., V, 5. — Dans Amos, IX, 11 et peut-être Is., XXX, 13, נֹפֵל est un participe passé. Dans Ex., II, 5 ישב est plutôt futur (*sessurus*). — Ibid. *e.* La distinction entre le participe passif du *qal* et les autres participes passifs est tout à fait fausse ; cf. ארור, ברוך, etc. dans Deut., XXVIII, 31, 32, etc. — Citer II Sam., XXII, 4 (Ps., XVIII, 4). — Ibid. *f.* Il n'est pas sûr que מלא (Deut., XXXIV, 9) soit un participe ; c'est plutôt un parfait. — Ibid. *i.* חנך (Ps., LIII, 6) est sûrement une faute ; probablement aussi צביה (Is., XXIX, 7). — Si מהולָלי Ps., CII, 9) est exact et signifie « ceux qui sont traités de fous par moi », il n'a rien à faire ici et appartient à *l.* — Note. בעת מוליכך בדרך (Jér., II, 17) paraît une dittographie des mots suivants : ועתה מה לך לדרך. — Ibid. *n.* Dans Gen., XXVII, 42 מתנחם a plutôt le sens du futur. — Ibid. *p.* Effacer f. après Gen., XXIV, 13). — Ibid. *s.* פֹּעֵל (Hab., I, 5) est plutôt un parfait passif = פֹּעַל. — שָׂנֵא (Mal., II, 16) est un parfait (le participe est שׂוֹנֵא). — Dans I Sam. II, 24 il n'y a pas à sous-entendre אתם. Le sujet de מעבירים est עם ה׳ et le complément שמועה. — Ibid. *t.* זֹרֶה est peut-être un parfait passif au lieu de זֹרֶה, et de même les autres

exemples. — Ibid. *v*. Qu'est-ce que Gen., L, 24 ? — Ibid. *w*. Prov., XVII, 13 serait mieux que XVII, 14.

§ 117 *x*. Mettre Jos., XV, 19 (Juges, I, 15). — Le *nifal* de תנשני peut être un aramaïsme.

§ 121 *f*. Le verbe dans Gen., XXV, 21 n'est pas un passif comme le montre la traduction ; de même Lév., XXVI, 23.

§ 126 *x*. Dans Juges, XVI, 27 le nom est indéterminé et dans הראים l'article équivaut au pronom relatif.

§ 128 *d*. Mettre כל הכ' pour כל הנ'.

§ 134 *d*. Gen., XLII, 19 serait mieux placé dans *l* à la fin. — La distinction entre אחיכם אחד et אחיכם האחד est trop subtile. — Ibid. *f*. Ajouter le nombre אלף. — Les exemples de Nomb., VII, 87 ; I Chr., IV, 27 sont des énumérations et l'observation est à sa place dans *c*. — Ibid. *h*. On trouve aussi le pluriel dans מאה ועשר שנים (Gen., L, 26). — Ibid. *k*. Mettre II Sam., XIX, 19 (I Chr. XI, 20). — Les exemples de Lév., XXV, 10 etc. auraient été mieux placés dans *l* comme exceptions. — Ibid. *l*. Dans II Rois, XXV, 16 העמודים שנים semble imité de עמודים שנים dans I Rois, VII, 41, comme tout le reste du passage. — L'exemple de I Sam., I, 2 n'a pas de rapport avec les autres, puisqu'il n'y a pas de substantif. אחד est employé souvent ainsi, p. e. Ex., XVII, 12, et on peut comparer l'allemand *einer* = *der eine*. — Dans I Rois, XXVII, 43, etc., le nombre est attributif (prédicatif). — Ibid. *o*. Il aurait été bon de mentionner Nomb., VII, 72, où יום est répété. — Ibid. *p*. Même observation pour בשנת אחת (Ex., I, 1). — Ibid. *q*. Les mots « *durch ein nachträgliches* אחד ל *umschrieben* » sont inexacts. Dans Nomb., XVII, 18 אחד signifie « un seul » et אבותם se rapporte à לוי ; dans Deut., I, 23, et Néh., XI, 1, c'est le mot אחד qui est le nombre distributif. Ce qui est vrai, c'est que la répétition peut être omise, et c'est le cas dans les deux derniers passages. — Dans למאות ולאלפים [mettre l'indication I Sam., XXIX, 2 ; II Sam., XVIII, 4] c'est le pluriel avec ל qui exprime le distributif comme dans לבקרים. — Ibid. *r*. Si le mot פעם est sous-entendu après les nombres cardinaux il aurait été plus logique de commencer par les exemples où le mot פעם est exprimé. — Ibid. *s*. Dans Deut., XXXII, 30 il y a une gradation : 1 contre 1000, 2 contre 10,000, comme dans Lév., XXVI, 7 : 5 contre 100, 100 contre 10,000 ; la seconde proportion est cinq fois plus forte que la première. Il y a une opposition analogue dans Jér., III, 14. Ces exemples ne ressemblent donc pas aux autres. — Is., VII, 6 est asyndétique. — Au lieu de Amos, I, 3-11 mettre I, 3 — 2, 6.

§ 126 *aa*. Mettre Ps., LXVIII, 9 pour LXVIII, 8.

§ 135 *l*. Il aurait mieux valu renvoyer à 33*c* qu'à 91 *p* et *q*. — Ibid. *m*. Voir ci-dessus la remarque sur § 107, 9. — Gen., XXXIX, 21 est cité deux fois. — Qu'est-ce que Ez., XXXVII, 15 ? — Ibid. *n*. Deut., I, 41 est cité deux fois ; c'est la première citation qui est de trop. — Pourquoi citer Is., XXVIII, 4 plutôt que XXVIII, 1 ? — Lire גאותי et mettre *meine*. — Ibid. *o*. La fin appartient plutôt au § 91. Il n'y a, en effet, pas de raison pour expliquer הם et הֵם autrement que הם. — Ibid. *p*. La première partie

aurait dû être réunie à 122 *q*. — Dans Gen., XXIV, 14 ובה se rapporte à נערה. Ibid. *r*. L'exemple de I Rois, XXII, 28 (Micha, I, 2) n'est pas probant, כלם étant précédé d'un substantif.

§ 136 *d*, note. Lire Zach., V, 7 pour VII, 5 et corriger l'index. — Ibid. Mettre II Sam., VII, 28 pour I Sam. et l'ajouter dans l'index, et Zach., I, 12, VII, 3 ; Hi, XIX, 3 au lieu de Hi, I, 12. VII, 3. XIX, 3 et corriger l'index.

§ 150 *a*. Mettre II Rois, XIX, 11 (Is., XXXVII, 11). — Ibid. *d*. Pourquoi citer Job, II, 3 plutôt que I, 8 ? — Ibid. *e*. Il aurait fallu distinguer entre l'interrogation positive et l'interrogation négative (Deut., XI, 30 ; Juges, IV, 6 ; I Sam., XX, 37 ; Micha, III, 1, etc.). — Ibid *m*. Lire Jos., XXII, 20 pour XXII, 2. — Ibid. *n*. Qu'est-ce que I Rois, XXI, 10 ?

Tableau C : Puisque certaines formes sont indiquées comme manquant dans la Bible, il n'aurait fallu donner que celles qui existent réellement et laisser קטלתיכם, קטלתין, קְטָלוּן. — Mettre יִקְטְלַנִּי au lieu de יקטלֶנִּי. קְטָלָהוּ et קְטַלְתָּהוּ auraient pu être laissés de côté.

Index : Effacer Ps., XIX, 8 114 *i*.

MAYER LAMBERT.

DÄHNHARDT (Oskar). **Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden.** Mit Beiträgen von V. ARMHAUS, M. BOEHM, I. BOLTE, K. DIETERICH, H. F. FEILBERG, O. HACKMAN, M. HIECKE, W. HNATJUK, B. ILG, K. KROHN, A. VON LÖWIS OF MENAR, T. POLIVKA, E. RONA-SKLAREK, St. ZDZIARSKI und ANDEREN. I. *Sagen zum Alten Testament*. Leipzig et Berlin, B. G. Teubner, 1907 ; in-8° de XIV + 376 p.

La science non seulement ethnologique, mais aussi historique et psychologique, a déjà fait à l'ouvrage de M. O. Dähnhardt un accueil très chaleureux. (Les comptes rendus de E. Mogk, de Iohannes Bolte, de Richard M. Meyer, de Franz Sturm ont été en partie réimprimés par l'éditeur ; M. W. Wundt l'apprécie avec faveur dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 202.) La science juive a encore à s'acquitter d'une dette de reconnaissance envers l'auteur, dont les recherches partent de la Bible et recourent sans cesse à la légende juive.

C'est du point de vue de la Bible et de l'aggada que nous allons envisager ce travail. Mais nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer le plan très vaste de conception de cette œuvre.

Dans son ensemble, l'ouvrage a pour objet les légendes qui expliquent quelque chose dans la nature, les contes qui doivent répondre à un *pourquoi* ou à un *comment* de la curiosité humaine. Dans le premier volume l'auteur s'est proposé de réunir et d'expliquer les légendes (Natursagen) relatives aux événements et aux personnages de la Bible. (A. T.) En voici le contenu : Chap. I : La création du monde ; II : La création de l'homme ; III : La création d'Ève ; IV : Légendes dualistes sur le diable ; V : Le péché du premier homme ; VI : Le supplice du serpent ; VII : Le repentir du pre-

mier couple : VIII : Changements corporels subis après la chute ; IX : D'où vient la barbe de l'homme ? X : Adam labourant la terre ; XI : La grandeur d'Adam ; XII : Caïn et Abel ; XIII : Légendes sur le déluge ; XIV : Les anges tombés ; XV : Les qualités du vin ; XVI : d'Abraham à David (Abraham, Ismaël, Joseph, Moïse, Josué, David) ; XVII : Légendes sur Salomon. — Appendice (Jonas, Job).

L'appareil scientifique de M. O. Dähnhardt est remarquable : civilisations antiques et modernes, peuples primitifs et civilisés sont également mis à contribution. Aussi bien une élite de savants (nommés dans le titre et dans l'introduction) l'ont aidé à accomplir sa tâche. Mais il ne s'est pas contenté de recueillir les matériaux venus de toute part et de les disposer lumineusement. Il les traite avec méthode, tâche de se faire un système, fait ressortir des conclusions, tout cela sans précipitation ni parti pris. Ce que Benfey et d'autres (Grimm, Andrew Lang, Cosquin, Bédier, Friedrich von der Leyen) ont fait pour les contes, M. Dähnhardt l'entreprend pour les légendes ; il essaye de montrer leur origine et leur évolution. Voyons comment il s'y prend.

Le premier chapitre nous semble le plus réussi. « Pour la vie intellectuelle des peuples aucune autre légende du monde n'atteint l'importance de la légende cosmogonique » (p. 89). Il part des traits communs à la cosmogonie extra-biblique. Partout Dieu a besoin de l'avis du diable ; il charge celui-ci de prendre part à la création ; le diable veut tromper Dieu pour s'emparer lui-même du monde à créer; il est confondu (les grains de terre cachés dans sa bouche menacent de la fendre), son pouvoir est anéanti ou, au moins, fort réduit. Partant des légendes bulgares et altaïennes, M. Dähnhardt montre ces mêmes éléments en Transcaucasie, chez les Tziganes d'Erdély (Transsylvanie), en Hongrie, en Roumanie, en Russie, en Bucovine, en Galicie, en Lithuanie, chez les Polonais, en Ukraine, chez les Mordvins, les Votiaks, les Mansi, les Vogoules, chez les peuples autochtones de l'Amérique soit septentrionale, soit méridionale.

Voici la thèse que M. Dähnhardt dégage de ces faits. Il suppose que ces créations légendaires remontent à l'Iran, foyer du dualisme religieux, et même à l'Inde, où le dualisme est préconçu dans l'antagonisme de Brahma et de Vishnou. Le dualisme iranien a produit le gnosticisme, tant juif (des Ophites) que chrétien (des Marcionites), a pénétré chez les Mandéens et les Manichéens, s'est perpétué dans les sectes hétérodoxes (Pauliciens, Euchites); il a passé en Thrace, ancienne patrie des Bulgares, par les Bogomiles qu'on trouve aux bords de la Mer Noire, en Russie, en Italie, au sud de la France (Albigeois, Cathares), à Paris, en Bretagne, aux Pays-Bas, même en Angleterre. Outre les Iezidiens iraniens et dualistes, la conception semble avoir été propagée par les Transcaucasiens, les Tziganes et les Mongoles. Rien de plus frappant que les rapports intimes et multiples des légendes asiatiques et américaines, rapports expliqués par les relations constantes entre l'Amérique et le Nord-Est de l'Asie (p. 88).

La portée de cette théorie pour les légendes n'est pas moindre que celle de la théorie indianiste pour les contes. M. E. Mogk (dans la *Historische*

Vierteljahrschrift, XII, 1909, p. 97) la regarde comme un résultat assuré. Pour notre part, tout en admirant la clarté du développement, nous attendons encore l'achèvement de l'œuvre et ses conclusions définitives. En attendant, nous observerons que la présence d'un démon, du diable dans une légende n'est pas encore la marque du dualisme, ni d'une origine iranienne. Mais nous sommes loin de vouloir infirmer un système dont les linéaments ne sont pas encore définitivement tracés.

Aux légendes-modèles de caractère dualiste des premiers chapitres se substitue dans les suivants de plus en plus la tradition mahométane et juive.

Le premier volume des *Natursagen* s'attache à la Bible (A. T.). Mais on n'y trouve pas un recueil complet des légendes parallèles à la Bible. M. Dähnhardt ne présente que les légendes qui expliquent un état ou un phénomène de la nature. Parmi les livres bibliques, c'est le premier, la Genèse qui convient le mieux, ou qui convient seul à cet ordre de questions : Comment le monde est-il né ? Comment a été fait l'homme, la femme ? Pourquoi faut-il mourir ? Pourquoi la femme est-elle subordonnée à l'homme ? A quoi servent les ronces et les épines ? Pourquoi y a-t-il des peuples nomades (IV, 20) ? Comment l'homme est-il parvenu à jouer des instruments de musique ? Comment a-t-il appris à forger le fer, nous serions tentés de demander : comment est-il passé de l'âge de pierre à l'âge métallique ? Comment telles formations diluviales se sont-elles produites ? Pourquoi le froid et la chaleur, la lumière et les ténèbres se succèdent-ils (VIII, 22) ? Pourquoi l'homme se nourrit-il des animaux ? Que signifie l'arc-en-ciel ? Pourquoi les nègres appartiennent-ils à une race inférieure (IX, 25) ? Comment les langues se sont-elles formées et différenciées ? Pourquoi y a-t-il des Bédouins (XVI, 22) ? Pourquoi la Mer Morte diffère-t-elle de toutes les autres eaux ? Pourquoi tel rocher présente-t-il la forme d'une femme (XIX, 26) ?

Jusqu'au IXe chapitre de la Genèse, les récits relatifs à ces questions d'origine sont nombreux ; après le récit du déluge et des villes détruites par la pluie de feu, ils deviennent plus rares, c'est-à-dire qu'ils sont remplacés par des relations d'un intérêt historique et moral. Ce caractère de la Bible influe sur la composition de l'œuvre de M. Dähnhardt. Sur les 337 pages essentielles du volume, 313 se rapportent aux neuf premiers chapitres de la Genèse ; les 40 autres avec les autres livres de l'Écriture Sainte n'ont suggéré que 24 pages de parallèles. Ceci prouve — et l'auteur l'aura senti mieux que personne — que le cadre ne répond pas au sujet. Il n'y a que des rapports fortuits entre les récits et les personnages de la Bible d'une part et les qualités des animaux, des plantes, des minéraux de l'autre. La pleine lumière des recherches de M. Dähnhardt ne tombe donc que sur les légendes de la création, du déluge et, tout au plus, de Salomon.

Puisque les rapports de la Bible avec les légendes étiologiques ne sont pas essentiels, celles-ci se peuvent rattacher tantôt à un, tantôt à un autre personnage. Ainsi le résumé du IIe volume de M. Dähnhardt (*Sagen zum*

Neuen Testament) — je n'ai pas eu à ma disposition le livre même — rapporte à Jésus la légende de l'araignée, dont la toile sauve un individu des poursuites de ses ennemis. Mais elle a déjà été appliquée à David. (V. R. Basset, *Le Bordah du Cheikh el Bousiri*, Paris, 1894, p. 82.)

Les rapports discutés étant fortuits sont aussi un peu flottants. On en pourrait établir d'autres. Par exemple, la ruine de Sodome et Gomorrhe pourrait prêter à un chapitre sur les villes englouties. (La *Revue des Traditions populaires* a recueilli plusieurs centaines de légendes sur ce thème.) La femme de Loth changée en statue de sel pourrait servir de point de départ à tous les récits qui expliquent des formations de rochers semblables.

Mais ce sont des inconvénients dont l'auteur a tout le premier conscience ; peut-être un autre plan en aurait-il comporté de plus graves. Cependant il y a quelque chose d'autre à lui reprocher : il n'a pas regardé d'assez près la Bible elle-même ; il l'a plutôt lue qu'étudiée, il n'en est pas pénétré (« bibelfest »). C'est pourquoi maint rapprochement lui échappe. Voici des exemples. P. 8. Les montagnes créées par Ahriman disparaîtront lors de sa défaite future : la terre sera aplanie. — On se rappelle les promesses poétiques du prophète consolateur : ce qui est courbé, deviendra droit, les inégalités se changeront en plaine (Isaïe, XL, 4). — P. 10-11 nous offre une légende des plus curieuses rapportée par Eznik, écrivain arménien du ve siècle. Zrvan a engendré deux fils : de la Foi, Ormizd ; du Doute : Ahriman. Le père prétend donner la puissance à celui qui paraîtra le premier devant lui. Ahriman perce le sein de sa mère et se présente à Zrvan comme son fils. Mon fils a l'odeur agréable et la couleur brillante, réplique Zrvan. Sur ces entrefaites Ormizd arrive. Ahriman insiste sur la promesse du père. Zrvan, pour ne pas manquer à sa parole, s'écrie : Toi, fils méchant et déloyal, tu auras le pouvoir pendant neuf mille années, après neuf mille ans Ormizd fera ce que bon lui semblera. Il suffit de nommer Jacob, Esaü et leur père (Gen., XXVII), — une foule de rapprochements s'imposent : la promesse du père, l'un des fils devancé par la ruse de l'autre, l'odeur du fils préféré, le père déçu lié par sa déclaration, le pouvoir provisoire. — P. 17. A propos du combat de Mardouk (Dieu créateur) avec Tiamat (la mer gigantesque, rebelle) on s'attendrait à lire que la Bible a gardé des survivances nombreuses et caractéristiques justement de ces mythes [1]. — P. 19 traite du *Weltei*, œuf dont l'univers est sorti. Il conviendrait de citer l'hypothèse ingénieuse qui voit dans le verbe מרחפת (Gen., I, 2) (qui est dit Deut., XXXII, 11), de l'aigle qui plane sur ses aiglons) le résidu de la conception mythique de l'œuf du monde [2]. — P. 45. Dans une légende apocryphe slave, Sataniel s'enorgueillit : je veux ériger mon trône sur les nuages et j'égalerai le Très Haut, — c'est ce qu'on trouve dans Isaïe, XIV, 14. — P. 134. Une série de traditions populaires présente les étoiles filantes comme des anges

1. Hermann Gunkel : *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895, p. 29-114 ; il est à regretter que M. Dähnhardt n'ait aucunement profité des travaux de Gunkel.

2. Références v. chez Gunkel, p. 8, surtout n. 2.

tombés, auxquels, d'ailleurs, M. Dähnhardt a consacré un chapitre extrêmement curieux (p. 294) ; mais pourquoi passer sous silence la riche tradition chrétienne qui s'attache au mythique הילל בן שחר ? (Isaïe, XIV, 12). — P. 153 (cf. aussi l'Index, *s. v. Fliege*). Un grand nombre de traditions voit dans la mouche une création du diable ; on peut alléguer au moins le nom de בעל זבוב. — P. 190. Dieu fendant les pieds du bétail du diable rappelle la distinction du Lévitique, II, 3, et du Deutéronome, XIV, 6, entre les animaux purs aux pieds fendus et entre les impurs. — P. 320. Comment M. Dähnhardt peut-il croire que la Genèse même (II, 1-10) raconte qu'une partie des hommes complices de la tour de Babel ont été changés en singes ? — C'est le Talmud qui le dit (*Sanh.*, 109 *a*).

Une dernière réserve. M. Dähnhardt, par un souci exagéré d'objectivité, ne trouve nulle part l'occasion de se prononcer sur la portée morale des légendes analysées (la Préface, p. VII, ne fait qu'effleurer ce point). Il traite pour la plupart des légendes nées sous l'influence des livres saints. Mais on y peut appliquer ce que M. Gunkel dit des légendes-modèles présumées de la Bible : « Une religion plus haute et plus pure a transformé ces récits et les a imprégnés d'idées nouvelles et plus profondes. C'est une vraie merveille accomplie par Israël ; et peut-être est-il permis de dire que ce sont ces contes, joignant la hauteur des idées à une forme ingénue, qui ont exercé la plus grande action sur les peuples de la Bible. » (H. Gunkel dans Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, I, VII, Berlin, Leipzig, 1906, p. 67.)

Si nous sommes surpris de ne pas rencontrer assez de souvenirs bibliques dans l'œuvre de M. Dähnhardt, nous sommes, au contraire, frappés de ce que nous y trouvons d'aggada. L'auteur n'est pas orientaliste, la légende juive et mahométane en hébreu et en arabe reste hors de sa portée. Et pourtant maint hébraïsant et arabisant n'aurait pu recueillir une telle quantité d'aggada. Grâce aux anthologies et aux traductions du Talmud et du Midrasch, l'aggada devient le bien commun des curieux et des travailleurs. Ainsi les travaux de R. Köhler et de W. Hertz excellent par l'exactitude de leur documentation et la compétence de leur jugement même en matière aggadique.

M. Dähnhardt doit surtout aux livres de Max Grünbaum. On peut d'autant plus regretter, avec M. Israël Lévi (*Revue*, XXXVI, 298), que cet auteur ait négligé de mettre un ordre historique dans ses riches notices.

M. Dähnhardt recourt souvent aux apocryphes ; mais, chose curieuse, il ne se sert jamais du grand recueil si commode de M. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. On peut aussi s'étonner qu'il ne profite pas des six volumes de M. Bacher sur l'aggada [1].

1. Il a une étrange manière de citer : *Jerusalemischer Targum*, I, 173 (p. 248). Signalons ici quelques fautes d'impression : p. 217, pour R. Hosaja von Sichnia im Starwon, lire : R. Hosaja von Sichnin im Namen, etc. — Le livre des Jubilés et le Livre d'Adam rédigé « von einem Jnder », lisez : von einem Juden (deux fois). P. 251, l. 9 : hineilt ihn für e Tier, lisez : hielt ihn für ein Tier. P. 251, n. 3 et 252, n. 2 : pour Dittmann, lisez : Dillmann. P. 324, n. 1 : pour Talm. Gabb., lisez : Talm. Sabb.

Parmi les œuvres de l'aggada c'est surtout le *Bereschith Rabba* et les *Pirqué Rabbi Eliezer* qu'il exploite. Encore ne prend-il pas garde que le fond des *Pirqué* remonte à des sources chrétiennes et mahométanes. (I. Lévi, dans *R. É. J*, XVIII, 83.)

M. Dähnhardt tient aussi compte du folklore juif contemporain, par exemple de celui qui reconnaît dans les taches de la lune Josué ou David, Josué parce qu'on a ainsi interprété le dicton du Talmud (*Baba Batra*, 75 *a* en bas) פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, — David, parce qu'en fêtant la nouvelle lune on dit aussi דוד מלך ישראל חי וקים. (P. 319, 320.) Le folklore non-juif voit dans la lune plutôt Caïn ; d'après une tradition populaire bulgare il y doit veiller, parce qu'il a dit : (Gen., IV, 9) : est-ce que je veille sur mon frère ? (P. 255.)

Mais une place très considérable est accordée à l'aggada. Une foule de légendes mahométanes et chrétiennes s'en sont inspirées. Par quel fruit Adam et Ève furent-ils tentés ? D'après les Iezidiens, par la vigne (p. 28, n. 1), dans la plupart des traditions par la pomme, dans une légende des nègres par la noix de kola, autre part par l'ethrog, par la poire (p. 208-211), suivant la tradition arabe, judéo-persane par le blé (p. 212-214). De quels éléments Adam fut-il créé [1] ? (P. 112.) — Thomas Moore, Hans Sachs et même Hermann Schrader prétendent que d'après le Talmud Adam avait une queue de singe de laquelle Ève fut créée ; M. Dähnhardt, suivant M. Wünsche et M. Stiefel, nie l'origine talmudique de cette invention bizarre. (P. 120-123.) — Le Midrasch et le Targoum ont comme les livres apocryphes contribué à répandre les légendes sur les supplices du serpent (p. 216-223), sur les changements qu'Adam subit après le péché (p. 225-228). Les récits apocryphes remontent eux-mêmes aux sources juives (p. 245). — La pénitence d'Adam et d'Ève, le mariage d'Adam avec Lilith sont traités d'après les mêmes sources, entre autres d'après l'*Alphabet de Ben Sira* (cité p. 229, n. 2, comme *Sepher ben Sira*). L'amour de Satan pour Ève date de la tradition juive (p. 211 et 276). D'origine aggadique est encore la terre qui hésite à boire le sang d'Abel, le corbeau qui apprend aux hommes comment il faut enterrer les morts (p. 248-250), Caïn tué par son arrière-petit-fils Lamekh, — légende qui a un lignage étendu (p. 250). — Noé attaqué ou défendu par un lion figure aussi dans les traditions populaires (p. 272, 273). — Même le trait que, grâce à sa taille énorme, Og, roi gigantesque de Bas'han, fut sauvé du déluge, a passé dans une tradition populaire française (p. 283). — Les nègres (ou bien les Tziganes) sont punis, parce que leur père, Cham, fut maudit par Noé, ou bien parce qu'il a péché, dans l'arche, contre la chasteté (p. 290, 291). — Abraham fut le premier qui vieillit (p. 314). — Le feu dont Abraham devait brûler fut affaibli par certains animaux (p. 315). — Ceux qui baisèrent le veau d'or en eurent la barbe roussie (p. 317).

Quelques chapitres de l'aggada sont extraordinairement enrichis. Par

1. Depuis, ce sujet curieux a été richement développé par Max Förster : *Adams Erschaffung und Namengebung*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908, p. 477.

exemple, celui des qualités du vin, traité déjà par R. Köhler et Max Grünbaum ; les effets graduels du vin sont produits par le sang des animaux dont Noé a enduit la vigne : lion, agneau, cochon, singe et d'autres (p. 298-314) ; la variante du renard, du loup et du porc (p. 265, n. 1) se retrouve aussi dans l'un des récits populaires de Tolstoï, *Le premier distillateur*, où le vin est également remplacé par l'eau-de-vie (p. 176, 184, 261, variantes avec l'eau-de-vie et la bière).

Nous trouvons d'abondantes données nouvelles sur la ruse par laquelle le Satan s'introduit dans la barque de Noé. Une tradition mahométane très répandue raconte que le diable retenait la queue de l'âne et que, par conséquent, celui-ci hésitait à entrer ; Noé s'écria : « Entre donc, maudit », et comme le diable s'appelle maudit, Noé fut forcé de le tolérer (p. 207, 208, 266, 271) ; dans une autre variante, également courante, le diable attend le moment où Noé, en appelant sa femme, s'écrie : diable, viens donc[1] ! (P. 258 et suiv.)

Un intérêt particulier est dû aux recherches de M. Dähnhardt sur les anges tombés (p. 294-297). Ce sujet a subi un étrange sort. D'abord Max Grünbaum l'a abordé (*Z. D. M. G.*, XXXI, 1877, p. 225-237) ; sans connaître le travail de Grünbaum, M. Aptovitzer y est revenu (*R. É. J.*, LIV, 1907, p. 59-63) et presque en même temps, donc indépendamment de lui, M. Dähnardt lui a consacré un chapitre des plus substantiels.

Parfois c'est l'aggada qui est éclaircie par la tradition populaire. Celle-ci, par exemple, tend à remplacer le diable par l'apôtre Pierre (p. 205, 344, 345) ; ainsi l'on comprend mieux que l'apôtre judéo-chrétien, disgracié devant la légende chrétienne, fût favorisé par l'aggada postérieure[2].

On ne doit pas s'étonner que quelquefois les rapports aggadiques aient échappé à M. Dähnhardt. Ainsi, par exemple, un récit bulgare fait lancer au diable des traits contre le ciel (p. 50) ; voilà un élément de la légende (surtout arabe) de Nemrod, de Pharaon, de Titus[3]. — Avant le péché Adam et Ève ne connaissaient pas de besoins corporels (p. 227). L'aggada

1. La légende rapportée à l'âne de Noé se trouve aussi chez Schâhin, poète judéo-persan du XIVe siècle. V. Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, *Schahin und Imrani*, Budapest, 1907, I, p. 108, 109. En général, Schâhin est profondément pénétré de la légende mahométane. Les récits fantastiques sur les premiers hommes et sur le déluge, rapportés par M. Bacher, p. 105-109, se trouvent minutieusement exposés par M. O. Dähnhardt : le blé, fruit de l'arbre interdit ; le serpent qui s'est glissé au paradis ; Adam faisant pénitence à Sarendîb (Ceylan), où des plantes poussent de ses pleurs : Caïn apprenant du corbeau l'art d'enterrer ; le corbeau puni. — D'autres éléments peuvent aussi remonter à la tradition mahométane, ainsi le loup qui parle à Moïse (p. 95, n. 2). Damîri dans le chapitre du loup a recueilli une série de traditions où le loup parle ; v. aussi Abdallah Ahmed i. Mohammed i. Hanbal, *Musnad*, Le Caire, 1313, II, p. 306, où le loup réclame aussi l'agneau que Dieu lui a accordé. M. S. Krauss de Vienne a trouvé un fragment aggadique où ce loup parlant (de la légende mahométane) est mis en rapport avec Moïse.

2. *Mahzor Vitry*, Berlin, 1889, p. 282 (n° 66), p. 362 (n° 325) ; *Séfer Hassidim*, Berlin, 1891, p. 74 (n° 193) ; *Bet ha-Midrasch*, VI, 9-14, 155, 156.

3. Voir les références chez Bacher, *Zwei jüdisch-persische Dichter*, I, p. 109, n. 5.

attribue une nature pareillement surhumaine aux Israélites sauvés de l'Égypte, interprétant Ps., LXXVIII, 25 : Du pain des anges, אבירים, se nourrissaient les hommes, comme ceux-là, exempts de besoins. (*Yoma*, 75 *b* ; pareillement *Sagesse de Salomon*, 16, 20 ; Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, I, 502.) Après le péché לאחר שסרחו, leur nature fut corrompue.

Signalons, enfin, une légende des Souahelis (p. 317, 318) : Coré apprend de Moïse l'alchimie et en profite pour s'enrichir. Enorgueilli de ses trésors, il se révolte contre l'institution de Moïse qui exige comme tribut un millième. Il est englouti par la terre et, pour que Moïse échappe au soupçon de convoiter son héritage, ses richesses disparaissent avec lui. Or, la richesse de Coré, dont la Bible ne sait rien, est bien connue de l'aggada. (V. Grünbaum, *Neue Beiträge*, p. 170-172.) Le trait que Coré se révolte contre la loi qui exige une part du bien, du bétail, des fruits, etc., est développé avec un art exquis dans le *Midrasch Tehillim*, I (éd. Buber, p. 7 *b*).

Le nombre de ces données prouve suffisamment ce que M. Dähnhardt note pour un cas particulier (p. 249) : c'est la littérature juive qui a fécondé, directement ou indirectement, la tradition populaire. L'œuvre de M. Dähnhardt a suggéré à M. Richard M. Meyer ce problème : « Ob eine literarhistorische Untersuchung des Talmud nicht ähnliche Wichtigkeit für die mittelalterliche Sagengeschichte erhalten wird, wie die indischer Märchenbücher für die Märchenliteratur ? Auch bei D. zeigt sich wieder die Wichtigkeit dieser grossen « Umschlagstelle » für Legenden[1]. » Voilà donc l'aggada entrepôt des légendes.

M. Friedrich von der Leyen prétend que la science des légendes et des contes comparés pourra jeter des lumières inattendues sur la Bible, qu'elle amènera à des époques et à des couches auxquelles la science philologique et historique n'a pas réussi à remonter. (Herrigs, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CXV, 1905, p. 16.)

Qui aborde le livre de M. Dähnhardt avec une pareille prétention sera désillusionné. Il n'a pas contribué, il n'a pas cherché à contribuer à l'exégèse biblique. Tout de même il a composé une œuvre extrêmement précieuse. Non seulement il a recueilli une énorme quantité de matériaux nouveaux, mais il a montré des relations orales et littéraires, des rapports ethnographiques et historiques ; il est arrivé à des thèses intéressantes et parfois concluantes. Il a fait ressortir aussi le rôle central, l'importance universelle de l'aggada pour l'étude des légendes comparées. C'est avec une vive reconnaissance pour ce qu'elle a de suggestif, et une profonde estime pour son caractère impartialement scientifique que nous accueillons et signalons cette œuvre.

Budapest, novembre 1909. BERNARD HELLER.

1. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, L, 1908.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Les poésies inédites d'Israël Nadjara (*suite*)..... 96 et 231
Berto (Paul). Le Temple de Jérusalem..... 14 et 161
Blau (L.). La récitation du Schema et de ses bénédictions..... 188
Fagnan (E.). Arabo-judaica..... 225
Ginsburger (M.). Les familles Lehmann et Cerf Berr..... 106
Grunwald (Max). Le procès de l'Inquisition contre Diego et Manoël Teixeira..... 239
Lévi (Israël). Le lait de la mère et le coffre flottant..... 1
Marx (A.). R. Abraham b. David et R. Zerahya ha-Lévi..... 200
Nacht (J.). Euphémismes sur la femme dans la littérature rabbinique..... 36
Régné (Jean). Étude sur la condition des Juifs de Narbonne du ve au xive siècle (*suite*)..... 59
Reuss (Rod.). Quelques documents nouveaux sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin, de 1794 à 1799..... 248
Simonsen (D.). Le Pourim de Saragosse est un Pourim de Syracuse... 90
Wellesz (J.). Méir b. Baruch de Rothenbourg (*suite*)..... 42

NOTES ET MÉLANGES.

Kamenetzky (A. S.). Notes sur Jésus dans les sources juives..... 277
Reinach (Théodore). Note additionnelle à l'article « Une synagogue juive à Sidé de Pamphylie »..... 131

BIBLIOGRAPHIE.

Heller (Bernard). Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Mit Beiträgen von

V. Armhaus, M. Boehm, I. Bolte, K. Dieterich, H. F. Feilberg, O. Hachman, M. Hiecke, W. Hnatjuk, B. Ilg, K. Krohn, A. von Lövis of Menar, T. Polivea, E. Rona-Sklarek, St. Zdziarski und Anderen. I. *Sagen zum Alten Testament,* par Oskar Dähnhardt 311
Lambert (Mayer). W. Gesenius' hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch 301
Liber (Maurice). Revue bibliographique (*suite*) ..... 133 et 278

Additions et rectifications 160

Table des matières 319

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 27 février 1910 I
Allocution de M. Alfred Lévy, président I
Rapport de M. Édouard de Goldschmidt, trésorier V
Lévy (Alfred). Conférence sur Juda Al-Harizi VII
Procès-verbaux des séances du Conseil XXVI

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 27 FÉVRIER 1910.

Présidence de M. Alfred Lévy, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

De toutes les marques de sympathie et de confiance qui m'ont été prodiguées depuis mon arrivée à Paris, il n'en est pas qui m'ait plus profondément touché que celle d'être investi, pour un an, de la présidence de votre Société. C'est un très grand honneur pour moi d'avoir occupé — car j'arrive aujourd'hui au terme de mon mandat — le siège qu'ont illustré successivement tant de nobles intelligences, tant de grands cœurs, tant de vrais amis de la science juive. Dans une de ses allocutions charmantes dont il avait le secret, et où se révélaient si bien la hauteur de ses vues et la noblesse de son âme, mon très regretté prédécesseur et ami, le grand-rabbin Zadoc Kahn, rappelant qu'il avait contribué à la fondation de la Société des Études juives, disait : « Ce mérite, je le revendique hautement ; je ne suis pas fâché qu'un jour, le plus tard possible — hélas ! ce jour n'est arrivé que trop tôt — alors que les amis se mettent à glaner de toute part pour composer une gerbe présentable, on puisse dire : « Il fut un des promoteurs de la Société des Études juives. » Si je n'ai pris qu'une part bien modeste à la création de la Société, si je n'ai eu d'autre mérite que celui d'en faire partie dès ses débuts et de demeurer l'abonné fidèle de la *Revue*, son lecteur assidu pendant les trente années de son existence, je sais gré d'avance à ceux qui voudront bien rappeler que j'aurai eu, moi aussi, la faveur de présider la Société.

Oui, Mesdames, Messieurs, la *Revue* atteint aujourd'hui l'âge respectable de trente ans, et cet espace de temps, relativement long

pour une œuvre de pure science, de recherches patientes et laborieuses, n'a pas imprimé la moindre ride à son front. Toujours vaillante, toujours animée de nouvelles forces, elle poursuit sans hésitation ni fatigue la tâche qu'elle s'est fixée. Et, à mesure que les années passent, que de nouveaux volumes viennent augmenter sa collection, elle continue, grâce à son secrétaire général, qui, presque depuis sa fondation, paie autant de son dévouement que de sa science, grâce au concours de toute une légion de collaborateurs sérieux et érudits, à extraire des bibliothèques, des archives, des pierres, voire même des vieux greniers où, sans eux, ils seraient demeurés ensevelis, des documents précieux qui viennent enrichir le trésor de la science juive. Pas un coin du vaste domaine de celle-ci qui ne soit constamment retourné et fouillé. Études bibliques et talmudiques, langue et grammaire hébraïques, épigraphie, numismatique, géographie de la Palestine, bibliographie, histoire de nos pères, dans l'antiquité et au moyen âge, chroniques, légendes, folklore, que sais-je encore? autant de buts proposés à ses labeurs, autant de sources inépuisables de merveilleuses trouvailles. Tribune neutre ouverte à tous les écrivains de bonne foi, quelles que soient leurs croyances et leurs opinions, la *Revue* laisse à chacun d'eux la latitude d'exposer, sous sa propre responsabilité, tout ce qu'il croit être la vérité et estime avec raison que ce n'est pas en ignorant les opinions des autres que l'homme s'affermit le mieux dans les siennes. Le Judaïsme ne craint pas la contradiction ; il sait que c'est d'elle que jaillit le mieux la lumière. C'est bien là, Messieurs, la pensée directrice de la *Revue*, c'est là aussi le motif des grandes sympathies qu'elle s'est acquises. Disons-le avec fierté : la *Revue* a su, en effet, s'imposer aux sympathies et au respect du monde savant et elle occupe une place prépondérante parmi les publications similaires des autres pays.

Combien nous, Israélites français, ne devons-nous pas lui savoir gré, non seulement d'avoir démontré que dans notre pays, qui a donné naissance à Raschi et à ses disciples, les études juives ont encore de fervents adeptes qui s'intéressent à tout ce qui concerne notre passé scientifique et littéraire, mais encore d'avoir projeté de vives lumières sur l'histoire de nos ancêtres dans la capitale et

nos diverses provinces. Grâce à elle nous revivons leur vie ; nous les revoyons cherchant dans le monde des idées un adoucissement à leurs misères ; nous les revoyons, malgré le régime de bon plaisir auquel ils étaient soumis, s'attacher de toutes leurs forces à notre cher pays, le quitter avec douleur quand la violence les en chassait et y revenir, dès que, l'orage passé, il leur était permis d'y résider à nouveau.

Messieurs, l'année qui vient de s'écouler a ajouté de nouveaux deuils à ceux que notre Société a subis antérieurement. Nous avons eu le douloureux regret de perdre cinq membres aimés et respectés : MM. le baron Horace de Gunzburg, le baron Rosenthal, de Gœje, Heinrich Gross et Louis Taub.

La mort du baron de Gunzburg a été déplorée, non seulement par sa famille et ses amis, mais par le Judaïsme tout entier, qui a perdu en lui un de ses plus fermes soutiens, un de ses plus ardents défenseurs. Sa vie, toute d'activité, de dévouement, de piété, a été entièrement consacrée à son pays, à ses coreligionnaires, aux malheureux de tous les cultes. Jouissant, dans sa patrie, d'une autorité toute particulière que lui assuraient la noblesse de son caractère et la hauteur de son intelligence, il savait se faire écouter dans les conseils de la Russie et usait de son influence en faveur de ses frères en religion. Que n'a-t-il point tenté pour améliorer leur sort, pour leur faire apprécier les bienfaits de l'instruction, ceux des professions manuelles ! Hébraïsant de premier ordre, profondément versé dans les sciences bibliques et talmudiques, il fut un des membres fondateurs de la Société et s'intéressa toujours vivement à la marche et aux succès de la *Revue*. Le vide qu'il laisse après lui est vivement ressenti en France, qui était pour lui une seconde patrie, à Paris surtout, où il comptait tant de sincères amis.

Avec M. de Gœje disparaît un savant des plus distingués qui, en sa qualité de professeur d'arabe, faisait honneur à l'Université de Leyde.

Le baron de Rosenthal était universellement connu comme philanthrope et comme Mécène. Les savants, les étudiants, les malheureux pleureront longtemps cet homme de bien qui savait faire un si noble usage de sa fortune.

M. Heinrich Gross, rabbin à Augsbourg, était l'un de nos collaborateurs les plus érudits. Pénétré de la large part que les rabbins de France avaient prise au développement de la science juive au moyen âge, il dirigea principalement sur eux ses savantes recherches, et après avoir publié une histoire des Juifs d'Arles, des notices très nourries sur Abba Mari de Lunel, sur Simon ben Abraham de Sens, notices qui parurent dans la *Revue*, il nous donna la *Gallia Judaica* éditée par notre Société, monument élevé à la gloire des Communautés de France, de leurs rabbins, de leurs savants.

M. Louis Taub emporte avec lui l'affection et la vénération de tous ceux qui ont eu le bonheur de le connaître et de l'apprécier. C'était une de ces âmes sympathiques et tendres qui sont tourmentées du désir d'être utile au prochain et sont la personnification du dévouement. Toutes nos œuvres de charité et de mutualité le comptaient parmi leurs membres. Les communautés de Paris et de Versailles, à la prospérité desquelles il participait largement, conserveront longtemps, ainsi que notre Société, la mémoire de cet homme de bien.

Messieurs, jusqu'à présent, à mesure que la mort opérait des vides dans nos rangs, la Société, grâce à l'action d'amis dévoués, a vu des adhésions nouvelles remplacer les anciennes. Nous espérons qu'il en sera de même, cette année encore. L'Alliance israélite universelle vient de nous donner un témoignage précieux d'intérêt en souscrivant pour un certain nombre d'exemplaires qui seront envoyés à ses vaillants professeurs et leur permettront de se tenir au courant des travaux modernes. Nous l'en remercions bien vivement.

Nous avons d'autant plus besoin de nouveaux concours que la *Revue* aura, cette année, à supporter les frais considérables d'une publication appelée à rendre à ceux que notre genre spécial d'études séduit et attire les services les plus signalés. Cet index des 50 volumes parus de 1880 à 1895 facilitera singulièrement les recherches des travailleurs qui trouveront, par ordre alphabétique, avec les noms des auteurs cités dans la *Revue*, ceux des sujets traités ; il démontrera, en outre, la grandeur de l'effort tenté, la multiplicité des questions étudiées, la richesse des documents découverts par

ses savants écrivains et mis pour la première fois en lumière. L'Index, depuis longtemps sous presse et impatiemment attendu, paraîtra incessamment.

C'est sur cette bonne nouvelle que je m'arrête en souhaitant pour l'avenir à la Société des Études juives le succès si mérité qu'elle a obtenu jusqu'ici.

M. Édouard de Goldschmidt, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière :

Mesdames, Messieurs,

L'exercice de l'année 1909 se clôture d'une façon satisfaisante.

Celui de 1908 s'était soldé par un déficit de 600 fr. 50 c. Nous avons pu amortir ce débit et réaliser un excédant de 485 fr. 95 c.

Les cotisations sont restées à peu près au même chiffre, mais les frais de publication et les honoraires des collaborateurs ont été légèrement diminués.

La situation de la Société s'établit ainsi :

Actif.

En caisse au 1er janvier 1909	765 fr.	65 c.
Cotisations	6.312	»
Vente par les libraires	2.674	85
Chez MM. de Rothschild frères	22	20
En caisse au 31 décembre	463	75
Total	10.238 fr.	45 c.

Passif.

Frais d'encaissement	281 fr.	30 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférence et assemblée générale	186	»
Frais d'envoi, mandats, timbres, etc	144	50
Frais d'impression	4.651	80
Honoraires des auteurs	2.574	85
Total	10.238 fr.	45 c.

BALANCE.

Doit :

Frais généraux	2.618 fr.	40 c.
Publications	5.206	40
Chez MM. de Rothschild frères	22	20
En caisse	463	75
Remboursement du débet antérieur	600	50
Total	8.911 fr.	25 c.

Avoir :

Cotisations et ventes	6.246 fr.	40 c.
Coupons et intérêts	2.664	85
Total	8.911 fr.	25 c.

Il est procédé à l'élection pour le renouvellement du tiers du Conseil. Sont nommés : MM. Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Mayer LAMBERT, Sylvain LÉVI, Salomon REINACH, Théodore REINACH, baron Édouard DE ROTHSCHILD, Eugène SÉE, membres sortants.

Est élu Président de la Société pour l'année 1910 : M. Eugène SÉE.

M. le grand-rabbin Alfred LÉVY fait une conférence sur *Juda Al-Harizi*. (Voir plus loin.)

JUDA AL-HARIZI

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 13 FÉVRIER 1910

PAR M. ALFRED LÉVY
Grand-Rabbin du Consistoire central des Israélites de France.

MESDAMES, MESSIEURS,

D'ordinaire le Président de votre Société présente à l'Assemblée l'orateur qui va avoir l'honneur de s'entretenir avec elle ; il rappelle ses mérites et ses titres et le remercie d'avance du plaisir qu'il va causer à ses auditeurs. Souffrez que je rompe avec la tradition et que le Président de tout à l'heure ne parle du conférencier que pour invoquer votre indulgence à son sujet et vous prier de lui pardonner s'il a accepté la tâche de remplir à lui seul la plus grande partie de la séance. J'avais, Mesdames et Messieurs, une véritable dette de gratitude à payer à votre Société et pour l'insigne honneur qu'elle m'a fait en m'appelant, dès mon arrivée à Paris, au fauteuil de la Présidence, et pour les satisfactions scientifiques et autres que m'a fait goûter depuis sa fondation la *Revue des Études juives*. Cette dette, j'ai pensé m'en acquitter partiellement en répondant sans plus tarder à l'aimable invitation qui m'a été faite, celle de parler d'un auteur que l'on savait m'être familier ; on n'ignorait pas, en effet, que pendant de longs mois j'ai vécu dans une étroite intimité avec lui en traduisant en entier une de ses principales œuvres, le *Tahkemoni*. J'ai nommé Yehouda ben Salomon Al-Harizi, qui vécut dans le dernier tiers du XIIe siècle et dans le premier du XIIIe.

C'est une figure bien originale que celle de l'écrivain presque inconnu de la plupart d'entre vous et dont je me propose de vous

entretenir aujourd'hui. Arabisant distingué, traducteur émérite, versé profondément dans la langue hébraïque qu'il écrivait avec une correction, une pureté remarquables, poète, philosophe, critique littéraire, il passa en voyages une grande partie de son existence et vécut presque uniquement de sa plume, conservant, au milieu des tribulations d'une vie agitée et souvent précaire, une bonne humeur constante, un esprit large, éclairé, porté souvent à la satire. Espagnol de naissance, il est presque un des nôtres, car il passa des années en Provence et avait une sympathie toute spéciale pour les sages de France, les חכמי צרפת dont il a beaucoup loué la générosité et la science. Bien que sa vie soit entourée d'une certaine obscurité, les travaux de savants tels que Dukes, Albrecht, Kæmpf, Kaminka, les données éparses dans ses œuvres, jointes à quelques renseignements de ses contemporains, nous permettent de la reconstituer et de l'esquisser devant vous [1].

Selon certaines probabilités, Al-Harizi est né, en 1165, dans les environs de Barcelone ou à Barcelone même. Il y avait à cette époque en cette ville, siège d'un commerce considérable, une communauté juive importante, où, après le pillage de Séville et de Cordoue par le roi de Maroc, Abou Yakoub, plusieurs familles étaient venues se réfugier. Parmi ces familles s'en trouvait une du nom de Al-Harizi. C'était apparemment celle de notre auteur; elle devait posséder de la fortune, car parlant de ses années de jeunesse, Harizi fait souvent allusion à l'aisance dont il jouissait et qui lui permit de s'adonner, non seulement aux distractions de son âge, mais aux études qui ont fait de lui un vrai poète et un sérieux penseur.

Dès l'âge de vingt-cinq ans, il semble obligé, par des revers de fortune, à utiliser son talent de traducteur et arrive dans ce but à Marseille.

« J'ai été appelé, nous dit-il, dans la préface de sa traduction du *Pèrousch Hamischna* (commentaire de la Mischna de Maïmonide), à

1. Consultez Dukes, *Ehrensæulen und Denksteine* (Wien, 1837); Albrecht, *Die im Tachkemone vorkommenden Angaben über Harizis Leben, Studien und Reisen* (Gottingen, 1890); Kæmpf, *Die ersten Makamen* (Berlin, 1845), Kaminka, *Tachkemoni* (Varsovie, 1895-99). Cette dernière édition nous a paru de beaucoup la meilleure; nous nous en sommes servi pour notre traduction et nous avons mis à contribution, pour cette conférence, la préface de ce savant auteur.

Marseille, ville située au bord de la mer, à la tête de plusieurs routes, dans un site merveilleux. La renommée de cette ville est universelle; les étrangers y affluent de tous les points du globe. Il y existe une grande Communauté, s'occupant d'œuvres sacrées et divines, et fréquentant soir et matin la maison de Dieu. J'y arrivai sur la demande de ses savants, des plus notables et généreux de ses fidèles pour traduire le Commentaire de la Mischna qu'a composé notre grand maître, flambeau d'Israël, second de Yekoutiel (Moïse). »

Dans cette courte préface Harizi indique les trois conditions nécessaires à une bonne traduction. « Il faut, dit-il, connaître à la fois tous les secrets de la langue dans laquelle on traduit une œuvre, ceux de l'idiome dans lequel cette œuvre a été écrite, ceux du sujet dont elle traite. »

Disons, en passant, et ceci à l'éloge de Al-Harizi, qu'il professait pour Maïmonide une vénération, une admiration sans bornes. Il ne néglige aucune occasion de faire son éloge. On sait qu'après la mort de ce grand homme, une véritable tempête de récriminations et d'attaques s'éleva contre sa mémoire en Espagne, en Provence, dans le Languedoc; on alla même jusqu'à faire brûler ses œuvres à Montpellier. Al-Harizi se montra un de ses plus intrépides défenseurs et flétrit ainsi ses adversaires :

« Il y eut, après la mort de Moïse, une coalition de tous les esprits insolents et méchants, de tous les diffamateurs stupides d'Espagne, de France, de Jérusalem, de Babylonie; on entendit alors de maigres objections, tendant avec des mots vides de sens, à détruire son œuvre. La haie parfaite qu'il avait édifiée fut forcée par de petits renards, dévastant les vignes. S'il leur avait parlé face à face, ils auraient, sous le feu de son courroux, fondu comme la cire et fui devant lui comme des moutons devant un lion ou comme les oiseaux devant l'aigle[1]. »

Al-Harizi ne traduisit que partiellement le Commentaire de la Mischna ; une autre œuvre de Maïmonide le tentait, le Moréh Hanebouchim ou Guide des Égarés. A peine ce grand monument de théologie juive, où l'auteur s'efforce de concilier la Bible avec la phi-

1. *Tahk.*, ch. XLVI.

losophie d'Aristote avait-il paru qu'Al-Harizi s'empressait de le traduire de l'arabe en hébreu. Sa traduction suivit de près celle de Samuel Ibn Tibbon. *Habent sua fata libelli*, les livres, comme les hommes, ont leur destinée. Tandis que celle d'Ibn Tibbon demeurait partout en honneur, la sienne disparut pendant des siècles et ne fut retrouvée qu'il y a soixante ans environ par Scheyer qui en fit imprimer successivement les trois parties de 1851 à 1879.

Bien qu'attaquée par son concurrent Ibn Tibbon, qui, traitant dédaigneusement Al-Harizi de משורר chanteur, veut bien reconnaître son talent en poésie, grammaire, histoire, mais lui refuse toute compétence en philosophie [1], la traduction d'Al-Harizi fut très estimée de son temps. Schemtob ben Falkera, qui florissait vers 1260, consacre un chapitre de ses œuvres à attaquer les erreurs d'Ibn Tibbon et il a sous les yeux la version d'Harizi, dont il fait l'éloge. Cette version servit de base à une traduction latine qu'étudièrent successivement Albert le Grand et Thomas d'Aquin. De sorte que nous pouvons dire qu'Harizi eut l'honneur de propager dans le monde savant du moyen âge le chef-d'œuvre de Maïmonide.

***

De Marseille, Harizi alla visiter quelques villes de Provence, entre autres Lunel et Narbonne. Nous le retrouvons en 1205 à Tolède, siège d'une grande Communauté, où s'élèvent, dit-il, des synagogues d'une beauté incomparable et où toutes les âmes louent le Seigneur. Il y fut très bien accueilli par ses coreligionnaires, entre autres par le nassi Joseph ben Soussan, qui, selon ses propres termes, était « une mer de libéralités ». C'est sans doute à la prière de ce riche coreligionnaire qu'Harizi traduisit en hébreu les *Makames* ou « Séances » du poète arabe Hariri, ouvrage qui faisait alors les délices du monde musulman. Dans ces Makames, au nombre de 50, une sorte d'aventurier *Abou Séid* raconte ses exploits à un auditeur, toujours le même, *Hareth ben Hammam*, toujours disposé à l'écouter et cet auditeur se fait le narrateur de l'entretien qu'il a eu avec

1. Voir Commentaire des mots étrangers d'Ibn Tibbon.

l'aventurier en question, de la manière dont il lui est apparu et l'a quitté et tire de son récit la moralité qu'il comporte. Comme cet ouvrage, mélange bizarre de sérieux et de frivole, de profane et de sacré, a servi de plan au Tahkemoni, œuvre originale de notre poète, nous y reviendrons tout à l'heure en parlant de ce travail.

***

Nous avons dit qu'Al-Harizi voyagea beaucoup. Esprit curieux, désireux de se rendre compte du niveau intellectuel, religieux, et moral des Communautés juives d'Orient, il résolut d'imiter, non seulement des prédécesseurs comme Benjamin de Tudèle (1166) et Petahia de Ratisbonne (1170-80), mais aussi des contemporains comme Jonathan ben David de Lunel et Samuel ben Simson, qui venaient de faire un voyage en Palestine.

Donc, après avoir terminé la traduction des Makames, Harizi s'embarqua, vers 1210, à Marseille, pour se rendre en Égypte, où il séjourna plusieurs années. Il s'arrêta longtemps à Alexandrie et y reçut le meilleur accueil de la Communauté; il vante aussi la générosité et la science religieuse de ses membres, parmi lesquels il rencontra le fils de son maître Maïmonide, Abraham ben Moïse.

Après six ans de séjour en Égypte, il partit pour Jérusalem. Il traversa dans ce but le désert d'Arabie, où il souffrit beaucoup du manque d'eau et de l'excessive chaleur. « C'est, dit-il, un lieu de tristesse pour l'âme, de consomption pour les yeux. Plein de vipères, de serpents volants, de scorpions, il n'était qu'une vaste solitude privée d'eau, nous en avons fait avec notre sueur et nos larmes une contrée aux larges fleuves. »

Arrivé au terme de ses misères à Gaza, il ne s'y arrêta pas. Il avait hâte d'atteindre la Cité sainte, « où, comme il le dit lui-même, s'ouvrirent pour lui les portes du ciel ». Il y visita les principaux points, témoins jadis de sa splendeur, et gravit le mont des Oliviers pour y adorer Dieu :

« L'œil baigné de larmes, dit-il, l'âme angoissée, nous apercevions de là l'emplacement du Temple devenu celui d'une idole. Nous nous voilions aussitôt la face pour ne plus voir ce séjour de gloire où rési-

dait jadis la majesté divine. Il n'y restait plus qu'une nuée de tristesse ; de ses anciens édifices plus rien que des inscriptions déchirant les cœurs et arrachant des larmes à ceux qui les lisent[1]. »

De Jérusalem, Harizi visita Acco et Safed, puis traversa le Liban et alla à Damas. Il y trouva deux hommes de bien, un célèbre médecin, Moïse ben Sedaka, et son émule en largesses, Isaïa ben Isaïe, à qui il dédie son Tahkemoni et dont il fait grand éloge. Il eut par contre beaucoup à se plaindre d'un certain Baruch, également médecin, et de son fils Isaac, qui durent apprendre à leurs dépens ce qu'il en coûte d'être dur et inhospitalier, car dans une violente diatribe de plusieurs pages, il déverse son ire contre ces deux personnages, qu'il représente comme le résumé de tous les défauts. De Damas-Harizi alla successivement à Homs, Hamath, puis à Alep, où il se rencontra avec Joseph ben Yehouda, pour lequel Maïmonide avait écrit son Guide. Comme terme de son voyage, il se proposa la Chaldée, qu'il parcourut entre 1225 et 1230. Il n'eut pas à se féliciter de son séjour à Bagdad. C'est à Tauch, ville où il se rendit après avoir quitté Bagdad, qu'il se reposa de ses fatigues auprès de R. Samuel : « Il n'est pas, dit-il, dans tout le pays de Sennaar, d'homme aussi généreux que lui. »

***

Durant son long voyage, Al-Harizi n'avait pas seulement donné satisfaction à son amour de la vie nomade et à son désir de connaître les hommes et les choses, il avait su, en outre, utiliser les haltes que lui imposaient ses courses fatigantes en élevant à la langue hébraïque un monument poétique qui est à peu près seul de son genre dans la littérature juive. Cet ouvrage, complètement terminé à la fin de son voyage, puisque Harizi put le dédier une première fois à R. Isaïa à Damas, une seconde fois à R. Samuel à Tauch, c'est le *Tahkemoni*.

Nous avons dit que Harizi, avant d'entreprendre son voyage, avait traduit de l'arabe en hébreu les Séances de Hariri. Frappé du dis-

1. Ch. L. Pour tous les détails du voyage, nous renvoyons au ch. XLVI du *Tahkemoni*.

crédit dans lequel la langue hébraïque était tombée chez un trop grand nombre d'Israélites, il éprouva de grands regrets, presque des remords en laissant supposer qu'un tel ouvrage ne pouvait être composé qu'en arabe. Il résolut alors de réhabiliter la langue qu'avaient parlée les prophètes, en écrivant en hébreu un recueil qui, conçu sur le plan des Makames, ne contiendrait que des sujets originaux dus à sa propre inspiration.

Je dormais, dit-il, mais mon cœur veillait, quand mon esprit, me réveillant de cette sotte torpeur, m'éclaira et me dit : « Fils de l'homme, pourquoi dors-tu? Donne essor à ta raison, réunis les troupes de ton éloquence, arme-toi de vaillance et venge la cause de Dieu et de la langue sacrée, de la langue du prophète si profondément déchue. Rends-lui comme à l'aigle une nouvelle jeunesse, guéris-la de ses blessures, brise les dents des lionceaux qui la déchirent et rugissent contre elle, sauve-la de la gueule des bêtes féroces. »

Et je répondis : « Hélas! Seigneur, les voyages ont troublé mes pensées et mes discours, ma langue s'est collée à mon palais. Qui suis-je pour soustraire à la dent des lions la brebis égarée, pour arracher la langue sainte des mains de ses persécuteurs? »

Mais Dieu me dit : « Je serai avec toi; mon bras te soutiendra et tous ceux parmi lesquels tu te trouves verront que ce que je fais par ton entremise est merveilleux. » Et l'esprit étendit la main, me toucha les lèvres avec des charbons enflammés et me dit : « Voici, je place mes paroles dans ta bouche, je fais de toi par tes créations poétiques un prophète parmi les nations. Je te charge de renverser, de détruire les gîtes de l'ignorance, d'ériger des demeures à la poésie et de les fortifier.

. . . . . .

Et après avoir fait l'éloge de la langue hébraïque, le poète ajoute :

Jadis les juges de la terre se délectaient avec la langue sainte; mais aujourd'hui les membres pervertis de notre peuple la percent du tranchant de leurs lèvres comme avec des pointes de glaives ou des lances; et là où régnait le droit n'habite plus que la violence. Tous ses enfants l'ont délaissée, ils sont devenus muets, l'argent s'est changé en scories. Et, chaque jour elle fait entendre d'amères plaintes à des oreilles qui se ferment volontairement; elle dit : « Quelle faute avez-vous donc trouvé à me reprocher pour vous éloigner ainsi de moi? Quand Dieu parla à vos ancêtres, je fus l'intermédiaire entre vous et lui. Les tables de l'Alliance n'ont-elles pas été écrites sous le souffle de ma bouche, gravées par le stylet de ma langue? Tant que la gloire de Dieu reposa

sur son tabernacle, j'étais à ses côtés comme une favorite, chargée de vous apprendre ses mystères et de projeter sa splendeur sur vous, et voici que vos enfants m'ont délaissée et se sont attachés à la langue d'étrangers ; ils m'ont abandonnée et ont encensé de faux dieux. Faisant de la langue hébraïque l'esclave de la langue arabe, ils ont dit : Allons, vendons-la aux Ismaélites. Ils l'ont courbée dans la poussière et jetée dans une citerne. Ainsi elle se perdit au milieu d'eux; la langue de Kédar la maltraita, la déchira comme une lionne, une bête féroce la dévora. Tous méprisèrent la langue hébraïque et lui préférèrent celle d'Hagar. Ils s'attachèrent à une étrangère, l'aimèrent et la couvrirent de baisers, car les eaux dérobées sont les plus douces, et leur cœur se laissa égarer en voyant combien était agréable la mélodie d'Hagar l'Égyptienne, tandis que Sara restait stérile. »

Et c'est ainsi que naquit le *Tahkemoni* (la Sagesse), qui se compose de cinquante chapitres, ou Schearim, correspondant aux cinquante Makames de Hariri et qui n'a nullement à redouter la comparaison avec son modèle :

« Dans tout l'ouvrage que j'ai composé, nous dit l'auteur, je n'ai pris quoi que ce soit au travail de l'Ismaélite. Il se peut que par oubli ou par hasard s'y soient mêlés quelques passages similaires, je l'ignore. Mais tous les sujets contenus dans mon livre sont tirés de mon propre fond, et coulent de la source de Yehouda. »

Malgré les apparences contraires, cette assertion est exacte. Il est vrai que le plan du Tahkemoni est calqué sur celui des Séances. Chacun des chapitres, dans les deux recueils, commence et se termine de la même façon. Dans chacun apparaît un conteur qui, au lieu de s'appeler Hareth, comme dans les Makames, se nomme *Héman Ezrahi*. Son rôle est de raconter les exploits d'un héros qui, au lieu de porter le nom d'Abou Seid, a celui de Héber Hakéni. A la fin de chaque chapitre, dans un livre comme dans l'autre, scène de reconnaissance entre l'aventurier et le conteur ; après quelques mots échangés avec son ami, le premier disparaît sans qu'on puisse en retrouver la trace. Mais cette similitude s'explique si l'on songe que depuis Hamadani, fondateur du genre, le même cadre était adopté par les écrivains, qui ne pouvaient s'en écarter sans manquer à la tradition. A part quelques rares chapitres qui rappellent comme fond certains Makames, tout le reste est de l'invention

du poète et comme valeur de sujets beaucoup plus intéressants.

Comme les Makames, le Tahkemoni est écrit en prose rimée, entrecoupée de vers mesurés selon la prosodie arabe et reproduisant sous une forme plus poétique les idées déjà exprimées. Si on doit reprocher au style une surabondance extrême de mots et d'images, des répétitions fatigantes, une recherche d'habileté que nous considérons aujourd'hui comme des manques de goût, mais qui passaient alors pour des qualités, si l'on y retrouve tout le génie arabe avec ses qualités et ses défauts, il présente, à nos yeux, cette particularité précieuse de dénoter chez l'auteur une connaissance approfondie de la langue hébraïque et surtout des Saintes Écritures. A chaque page, pour ne pas dire à chaque ligne, on pourrait relever des emprunts faits à nos auteurs sacrés. Des bouts de phrase, des expressions rares dont quelques-unes ne sont employées qu'une fois dans la Bible, des versets entiers sont sertis dans le texte avec un tel art, une telle ingéniosité qu'il faudrait connaître par cœur la Bible tout entière pour les découvrir tous et faire le départ entre les emprunts de l'auteur et ce qui lui appartient en propre. Ajoutons que le style est de l'hébreu d'une pureté remarquable. Il fallait bien qu'il en fût ainsi pour démontrer que l'hébreu pouvait lutter de souplesse avec l'arabe et traiter avec la même facilité les sujets les plus variés.

Voici, Mesdames et Messieurs, quelques spécimens de poésie descriptive de notre auteur : *Le Printemps,* fragment détaché du chapitre des Mois (chap. v), et *Le Chasseur.*

LE PRINTEMPS.

Paroles d'Héman Ezrahi : « Je me trouvais au milieu d'amis charmants, réunis par les soins de la Beauté ; ils étaient tous nobles, distingués ; de leurs lèvres jaillissaient d'éloquents discours, leurs mélodies, enflammées comme des charbons ardents, brillaient ainsi que des éclairs.

« C'était la saison des épis, le mois de Nissan si aimé, si désiré. Les larmes de la rosée tombaient sur les joues des lys, qui formaient une broderie autour du jardin. La terre s'était couverte d'un riche tapis de fleurs sur lequel les lys, semblables à des lampes brillantes, répandaient de toute part une douce lumière ; leurs boutons et leurs fleurs s'étalaient le long des plates-bandes et les parfums qu'ils exhalaient, transportés par la brise, embaumaient l'air d'alentour. Le soleil, campé dans la

constellation du Bélier, augmentait de chaleur, les plantes germaient du sol, dont elles déchiraient l'écorce, et couvraient la terre d'un voile de beauté. Et la Nuée ordonna aux messagers de la tempête d'annoncer la bonne nouvelle à la terre. Elle fit appeler l'Éclair (Barak), fils d'Abinoam, et elle lui dit : « Tire contre la terre ton épée et tes flèches, lève-toi pour ramasser ton butin; va lui dire que je dirige contre elle mon armée. « Mais l'Éclair répondit : « Si tu marches avec moi j'irai. » Elle répliqua : « Je ne t'abandonnerai point, je t'accompagnerai. » — Et la tempête éleva la voix, la terre lui répondit ; les légions de la pluie partirent en guerre, l'éclair suivit le camp et les chars. »

« Et le jardin se revêtit de ses plus beaux atours, et le lys, tout joyeux de recevoir la pluie vivifiante, versa toute la nuit de douces larmes qui coulèrent le long de ses joues. La terre, comme une jeune femme qui regarde aux fenêtres de son palais, écarta le voile qui lui couvrait la face, son manteau était brodé d'or, sa robe embaumait la myrrhe et les langues du myrthe s'exerçaient sur elle, la dénonçant ouvertement. »

LE CHASSEUR [1].

Paroles d'Héman Ezrahi : Je me rendais d'Ascalon à la vallée d'Eylon. Arrivés dans un caravansérail, nous nous reposâmes à l'ombre d'un chêne. Alors chacun de mes compagnons de voyage se mit à raconter ce qu'il avait vu de ses yeux et entendu de ses propres oreilles.

Il y avait là un vieillard au regard pétillant d'esprit qui nous dit : « Je veux vous narrer ce que j'ai vu dans cette solitude où j'ai passé, il y a quelques années. J'aperçus donc un homme d'une vigueur telle qu'elle aurait abaissé l'orgueil des plus forts ; sa colère aurait fait trembler la montagne, sa voix frémir les lions. Il montait un cheval fougueux, agile comme l'aquilon, brillant comme le soleil ; aux hennissements de ce coursier, aux piaffements de ses sabots, l'épouvante s'emparait des cœurs, l'égarement des esprits. Dès qu'on lui lâchait la bride, dès qu'on lui permettait de s'élancer dans la carrière, il fendait la mer, dévorait l'espace, plaine ou désert, et laissait loin en arrière tout ce qui était devant lui. Ses pieds étaient aussi légers que le vent ; il semblait porté sur les ailes de la foudre ; ses yeux scintillaient comme des étoiles ; à la chaleur de son cœur, son corps semblait se fondre et ruisselait de sueur.

Son cavalier était vaillant et robuste ; il allait et venait avec la rapidité de l'éclair ; il portait au poing un épervier, qui, d'une vélocité extrême, poursuivait les oiseaux de proie et les atteignait ; ses ailes étaient lamées d'or [2], son âme forgée dans la flamme ; apercevait-il une

1. Chap. XXV.
2. Cf. Ps., XLV, 14.

proie, il fondait sur elle et lui crevait les yeux. Pourchassant les chevreuils et les autres bêtes de la forêt — tel le vautour se précipite sur les cadavres[1] — il les terrifiait; tous se prosternaient au bruit de sa vaillance; les aigles racontaient ses victoires et toute la gent ailée ses exploits. Toute une meute de chiens entourait le héros; plus longs qu'épais, maigres, efflanqués, ils semblaient lancer du feu.

Levant les yeux, je vois le chasseur, galopant avec toute l'ardeur que lui prêtait sa force, ayant au poing son épervier et dans son carquois ses flèches; il brisait sous les sabots de son cheval la pierre la plus dure et pulvérisait la roche. A travers monts et vallées, il poussait des cris stridents pour chasser les chevreuils de leurs fourrés, les bêtes sauvages de leurs repaires, les lapins de leurs garennes, les chamois de leurs hauteurs.

Dans le flanc d'une montagne rocheuse s'ouvrait une grande caverne que traversait un sentier à lacets. Il y avait là des légions d'animaux; tout un camp de chevreuils s'y cachait, ainsi qu'une troupe de béliers, jeunes et vieux; les mères étaient accompagnées de leurs nourrissons qui venaient se reposer à leurs côtés et buvaient à leurs mamelles. Oui, chaque mère paissait avec ses petits et partageait leurs jeux; tantôt ceux-ci, couchés sur une herbe épaisse, dormaient près d'elle, tantôt ils gambadaient follement; et elle de courir avec eux, allant et venant, sans se douter, hélas, que le jour du malheur était arrivé et que son soleil allait se coucher.

Or, tandis qu'elle les caressait et les enveloppait de sa tendresse, voici qu'apparaît le chasseur. Monté sur son cheval, il accourt, semblable à la tempête et se montre à l'entrée de la caverne. Il prépare son arme, tend son arc, appelle à lui ses chiens. L'épervier se dresse avec fureur sur son poing; s'il pouvait suivre son désir, il se précipiterait sur les faons et briserait, pour les atteindre, la chaîne qui le retient.

Aux cris du chasseur, les daims s'enfuient de leurs retraites, les chamois du sein de leurs mères; les petits des chevreuils se cachent on ne sait où; le cavalier lance alors son épervier vers le ciel pour en faire descendre la mort; entouré de ses chiens, il barre aux animaux le passage en les éblouissant de l'éclat de sa lance et du flamboiement de son épée. Les faons sont pris de tremblement; ils se rappellent les caresses de leur mère et veulent retourner auprès d'elle, mais ils se heurtent à leur ennemi, qui les en sépare; les mères aussi sont remplies d'épouvante; les unes se cachent dans des replis du sol, les autres escaladent les montagnes et se sentent défaillir en se souvenant de leurs petits. Ah! combien elles gémissent sur leurs nourrissons, dispersés dans les hauteurs!

1. Gen., xv, 25.

Le chasseur ne se lasse point de bondir sur les collines et de poursuivre le gibier. Quelques bêtes échappent-elles à sa poursuite, l'épervier s'élance au-devant d'elles et les oblige à rebrousser chemin. A bout de forces et d'espoir, sentant leur dernière heure arrivée, le cœur palpitant d'effroi aux cris de leurs meurtriers, les victimes se résignent au trépas. Les chiens les attaquent de tous côtés; celui-ci leur mord la queue, celui-là, le jarret; l'un tire, l'autre déchire; de leurs dents cruelles, ils arrachent des lambeaux de chair, dévorent les entrailles, puis ils lèchent le sang qui découle des blessures, faisant ainsi disparaître les traces de leurs forfaits.

Béni soit Dieu, créateur du monde, qui dirige avec justice l'univers entier, qui a caché aux mortels les causes secrètes de ses actes, a donné quelques-unes de ses créatures en pâture à quelques autres, a fait de la mort de celles-ci un bien et un élément de nourriture pour celles-là, a créé les grands pour le malheur des petits et envoyé les forts pour tourmenter les faibles. Au bout du compte, l'un finira comme l'autre[1], tous descendront dans la tombe et s'y corrompront, tous dormiront ensemble dans la poussière ! »

Le Tahkemoni est, plus encore que les Makames, une Encyclopédie ou mieux un livre de mélanges, où se coudoient le rire et les pleurs, les sciences et les erreurs du moyen âge. On chercherait en vain dans toute la littérature juive de cette époque un autre ouvrage où l'auteur, changeant à chaque instant de ton, passant du plaisant au sévère, de la satire à l'élégie, du conte malicieux et frivole à la prédication religieuse et morale, réussit à intéresser le lecteur et à tenir sa curiosité en éveil. Ce qui domine surtout dans la partie profane, c'est l'ironie. La verve caustique de l'écrivain s'exerce tour à tour contre les demi-savants, les faux dévots, les prétendus poètes et les charlatans. Ses contes et fabliaux, s'ils ne sont pas toujours du meilleur goût, sont pleins de gaieté et d'humour. Dans les sujets religieux, il est loin d'égaler en sublimes envolées ses maîtres en poésie qu'il vénère et admire, les Ibn Gabirol, les Ibn Ezra, les Yehouda Halévi; il manque souvent de profondeur, c'est, si vous le voulez, une étoile de deuxième grandeur ; tel quel, malgré nos réserves, il peut figurer au premier rang de ceux qu'on est convenu d'appeler les Epigones, des élèves encore dignes de leurs modèles.

1. Ecclés., IV, 19.

Al-Harizi avait une haute conception de la vie et joignait à des sentiments de sincère piété de belles qualités de cœur et d'esprit. C'est à ses sentiments de piété que nous devons deux belles prières, dont l'une, prière à Moïse, se distingue par son élévation et sa ferveur. Sa piété lui dicte des stances à Jérusalem, au prophète Ezéchiel, à Ezra; elle lui inspire des traits satiriques contre les Pioutim et les officiants ignorants. Il défend le rabbinisme contre les Caraïtes. Point de piété simulée, arrière l'hypocrisie et le mensonge!

La vie n'est qu'un passage et ne vaudrait pas la peine d'être vécue si elle ne fournissait à l'âme les moyens de se perfectionner. Le devoir pour l'homme est donc de bien employer les quelques jours qu'il passe sur cette terre...

De toutes les vertus, c'est la Bonté qu'Al-Haziri prise le plus; il vante partout la vertu de Générosité et flagelle les avares, donne à la moralité la supériorité sur la noblesse, car la seconde a besoin de la première pour avoir quelque valeur, tandis que celui qui possède les qualités morales peut se passer d'une noble origine.

On a lieu d'être surpris et de regretter après cela de trouver dans son œuvre, à côté de pages nombreuses qui révèlent en lui un philosophe vertueux et austère, des chapitres où il apparait en épicurien voluptueux, chantant les plaisirs de la vie frivole et galante. Mais n'oublions pas, d'une part, que le but principal de Harizi, en composant son ouvrage, était de démontrer que la langue hébraïque était aussi flexible que l'arabe, qu'elle pouvait, elle aussi, exprimer les sujets les plus légers comme les plus graves, et cette démonstration n'était possible qu'en traitant des questions analogues à celles qui plaisaient aux lecteurs musulmans. D'autre part, les Yehouda Halevi, les Ibn Gabirol, ces grands maîtres dont il se réclame, n'ont-ils pas laissé des recueils de poésie profane? Ils n'en ont pas moins été dévoués, corps et âme, au bien de la religion dont ils contribuèrent dans leurs œuvres bibliques et théologiques à démontrer la grandeur.

Al-Harizi ne recueillit pas seulement dans ses voyages de nombreuses observations sur l'état religieux et moral de ses coreligionnaires; il se préoccupa aussi de leur culture intellectuelle et litté-

raire, et dans plusieurs de ses chapitres, il nous a laissé sur eux des jugements qui révèlent une critique sagace et pénétrante jointe à un sentiment profond de la belle et bonne poésie.

Notre auteur partageait-il les superstitions de son temps ? Croyait-il au pouvoir des enchanteurs, des sorciers, à l'action bienfaisante des talismans? Quelques passages du Tahkemoni sembleraient le faire croire. Mais si nous rappelons que dans un chapitre il nous dévoile les ruses qu'emploient de prétendus magiciens et raille avec son héros des gens qui paient fort cher des amulettes insignifiantes que celui-ci a fabriquées, il paraîtra évident que Harizi était un esprit trop avisé pour s'associer aux erreurs et aux préjugés du moyen âge.

Tout, du reste, dans les narrations de Harizi, évoque la société hispano-arabe avec sa manière d'être, ses amusements, ses préjugés. Dans le récit du mariage de Héber avec une femme d'une laideur repoussante apparaît l'éternelle duègne, qui vient le flatter dans sa vanité, lui promet de lui amener une jeune fille de grande beauté, de noble extraction, digne de ses hauts mérites. Notre héros ajoute foi aux mensonges de l'habile entremetteuse, qui réussit à disparaître, après lui avoir soutiré une forte somme à titre de douaire, laissant exposée à ses coups une malheureuse créature aussi dénuée de charmes que de ressources. Qu'on lise la mésaventure du pauvre paysan par lequel Héber, abusant de sa naïveté, se fait payer un bon dîner, et l'on aura des renseignements précieux sur la vie privée des contemporains d'Al-Harizi, sur leur manière de s'alimenter, sur leurs cuisines en plein vent. Dans ce conte comme dans plusieurs autres se remarque un mélange bizarre de religiosité et d'absence de scrupules qui surprend aussi désagréablement dans les Séances de Hariri. Notre héros affecte des dehors de piété pour mieux tromper sa victime ou peut-être aussi pour se mettre en règle avec le Ciel. Dans les milieux où vivait l'auteur on rencontrait sans doute de faux dévots qui, par des démonstrations extérieures, pensaient racheter leurs péchés, et s'empressaient de remercier le Ciel quand leurs ruses avaient réussi. Harizi en a fait en plus d'un endroit une fine et ingénieuse satire.

Voici un passage du chapitre X contenant un fabliau où l'auteur

fait parler un coq. Je l'ai débarrassé de ses longueurs et de ses répétitions et en ai fait une adaptation à votre intention :

LE COQ.

J'avais remarqué dans la maison du villageois un coq à large envergure; il était haut, tendre, gras et appétissant; je désirais le manger, car, toute la nuit, son chant m'avait tenu éveillé. Et je dis au villageois : « Tu nous as comblés d'attentions et nous devons te rendre mille grâces; mais je suis malade, mon cœur est faible et languissant et, les médecins m'ayant défendu la viande, je voudrais bien manger du coq. » Le villageois répond : « Tu me demanderais ce que j'ai de plus précieux au monde que je ne te le refuserais pas. » Mon hôte, ainsi que sa femme se mettent alors, en toute hâte, à la poursuite du coq; mais celui-ci, tout effrayé, se sauve d'un coin du toit à l'autre. Le villageois lui fait la chasse, mais, ne pouvant l'attraper, il appelle à la rescousse les gens de la maison. Ceux-ci d'accourir gaiement; l'un d'eux saisit le coq par la patte, mais le coq se sentant en péril, le mord jusqu'au point de lui faire lâcher prise. Puis, il s'envole, échappe à toute atteinte, parvient au sommet d'une échelle et entonne les louanges du Maître de l'univers qui l'a sauvé des mains de ses ennemis. Il escalade ensuite le toit de la Synagogue où la Communauté réunie priait à haute voix et il se met à chanter ainsi : « Béni sois-tu, Seigneur, qui as donné au coq l'intelligence! » Et tout le monde se rassemblant pour l'entendre, il dit :

« Ecoutez-moi, vous qui recherchez la justice et chantez les louanges de Dieu, vous qui venez prier l'Être redoutable et élever les mains vers le Seigneur. A quoi serviront vos prières si vos mains sont souillées de sang? Pourquoi multiplier vos oraisons quand vous faites périr des innocents? »

Et tous de s'étonner de ses plaintes et de lui demander ce qui lui est arrivé. Et il dit : « J'en appelle à vous, qui amenez la guerre à vos portes. N'y a-t-il donc plus de justice parmi vous? Continuerez-vous à maltraiter celui qui se réfugie à l'ombre de votre toit? Qui se fiera désormais à votre amitié? N'est-il point vrai que depuis que je suis venu parmi vous, je vous ai servis de toutes mes forces? La nuit, je vous réveillais pour prier Dieu; de jour, je chantais pour vous égayer; j'augmentais pour vous ma postérité, je créais des fils et des filles pour l'agrément de votre palais, mais vous ne pensez qu'à me nuire, vous cherchez même à me tuer... Maintenant que je suis avancé en âge, que j'ai vieilli à votre service, vous me rendez le mal pour le bien, vous cherchez à me séparer de mes petits, de mes compagnes, à faire de mes filles des orphelines, de mes femmes des veuves. Si encore vous trouviez en cela quelque profit, mais ma chair est dure comme la roche; plus de

viande à mes côtes, plus de graisse à mes reins... Pourquoi me faire subir un tel sort et laisser peser sur vos enfants un tel forfait ? Ne pourriez-vous prendre mes fils à ma place ? Le présent serait précieux : ils sont gracieux et purs, bons et tendres ; chacun d'eux mérite des éloges ; les morceaux en seraient fins, le jus embaumé ; mes filles aussi sont grasses et douces, leur bon goût remplirait la bouche. Qu'un malade en mange, il sera guéri et n'aura plus besoin de médecin ; c'est à mon sujet que la Bible a dit autrefois : Chasse la mère et garde les petits ! »

Et la foule prit fait et cause pour le coq, gourmanda le villageois, qui se défendit, en disant qu'il avait obéi aux lois de l'hospitalité. On l'engagea à offrir autre chose en échange à l'étranger. Le villageois jura alors de ne pas toucher au coq, qui, entendant ce serment, entonna un chant d'allégresse en l'honneur du miracle dont il était l'objet, car Dieu n'avait pas laissé consommer le mal prémédité.

L'influence de la littérature provençale se fait aussi bien ressentir que celle des Arabes dans les écrits de l'auteur. On sait que dans les Tensons des Troubadours comme autrefois dans les Eglogues de Virgile ou les Idylles de Théocrite, des poètes rivaux se défient mutuellement, c'est à qui l'emportera en virtuosité, en éloquence. Ces tournois pacifique se retrouvent dans plusieurs chapitres du Tahkemoni. Les aèdes rivaux prennent en général pour arbitre Héber Hakéni et se soumettent à son jugement. Ce sont tantôt un vieillard et un jeune homme faisant, à tour de rôle, des impromptus sur des sujets donnés ; tantôt trente poètes composant chacun un quatrain sur un verset de la Bible ; douze chanteurs célébreront chacun un des douze mois de l'année. Qu'une bataille se prépare entre deux nations adverses, un guerrier de chaque armée s'avancera sur le terrain qui sépare les combattants et à la façon des héros d'Homère, ces orateurs improvisés prononceront, avant qu'on en vienne aux mains, de longs discours, de provocation où dominera cette grande idée que rien n'est plus glorieux que de périr sur un champ de bataille.

Le dialogue en honneur chez les Arabes et chez les Troubadours a sa place marquée dans le Takhemoni. Quoi de plus poétique, de plus touchant, que la discussion de l'âme et du corps sur la question de savoir qui des deux sera récompensé ou puni dans le monde futur ! Dans ce dialogue, comme dans celui du Jour et de la Nuit, de

l'Homme et de la Femme, de l'Avarice et de la Générosité, du Croyant et de l'Hérétique, chacun des interlocuteurs fait son propre panégyrique et cherche à faire prévaloir ses mérites sur ceux de son adversaire. Parfois, la discussion s'anime, c'est un échange d'épithètes malsonnantes, mais la lutte en général finit par la soumission d'un des héros en scène, qui reconnaît son infériorité; dans certaines discussions comme celles sur la préexcellence de l'homme ou de la femme, le poète se garde malicieusement de conclure. Apparemment qu'il ne voulait se faire d'ennemi d'aucun côté.

Parmi les rares chapitres qui offrent de la ressemblance avec les Séances de Hariri, j'en trouve un contenant deux missives : l'une, où la lettre R fait totalement défaut, l'autre où elle se retrouve à chaque mot. Ces tours de force étaient très goûtés au moyen âge, on en trouve beaucoup d'exemples dans les littératures arabe et persane et il faut savoir gré à notre auteur de n'avoir pas trop abusé de ce genre de jeux d'esprit qui sont plutôt des combinaisons de mots que d'idées et qu'on se sent impuissant à translater dans une autre langue que celle où ils ont été écrits.

Mesdames et Messieurs, je devrais m'en tenir là de crainte de vous fatiguer, mais je ne puis résister au désir de vous lire, avant de me séparer de vous, une des plus belles pages du Tahkemoni, celle où l'auteur, qui croyait à la préexistence de l'âme, lui fait exprimer, en termes poétiques, la peine que lui cause son exil sur la terre.

Exilée des palais célestes,
J'ai planté ma tente dans une fosse obscure.
Dieu, du haut des régions supérieures, m'a envoyée
Dans le corps, où j'ai dû me bâtir une demeure.
Reposant hier sur le sein du Seigneur,
Comme une jeune fille souriante, je m'y délectais.
Mais on me fiança, pauvre vierge, au corps impur ;
Je dus le prendre pour époux.....
Combien j'ai souffert d'être séparée de mon premier ami,
Si pur, sur lequel j'ai pleuré nuit et jour!
Mon cœur, à cause de cette séparation, poussait des gémissements
Semblables aux sons tristes du chalumeau; je tombai malade d'amour.

Les montagnes n'auraient pu supporter mon tourment,
Mais moi je ne me suis point lassée.
Pourquoi m'as-tu méprisée comme une femme
Qui trahit son maître ? Je ne t'ai point trompé.
Pourquoi m'as-tu évitée et m'as-tu fait boire des eaux amères ?
Je n'ai pas commis d'adultère.
Ah ! si les nuages qui couvrent mes yeux pouvaient m'aider,
Je couvrirais le globe du déluge de mes larmes,
Je creuserais dans ma prunelle des sources profondes,
Et, dans mon foie, je puiserais des larmes !
Je me désole en voyant des âmes saintes
Monter vers Dieu, tandis que moi je n'y suis pas retournée.
Tant que j'habite le corps, j'y suis considérée
Comme une morte ; si j'en sortais, je vivrais !
J'étais comme une colombe dans mon nid élevé ;
Comme un oiseau j'ai volé des cieux à la terre.
Sur des monts embaumés, dans des régions sublimes,
J'ai cueilli des lys aux jardins d'amour.
J'y respirais de doux parfums, me souvenant de mon Créateur ;
Sa gloire était pour moi comme la myrrhe odoriférante,
Et j'ai questionné, à son sujet, tous les passants,
Je l'ai attendu sur tous les chemins.
O vous qui passez, apportez mon salut
A celui que mon âme chérit et pour lequel je me consume.
Parlez-lui de mon amour, dites-lui
Combien j'ai soif des eaux de sa tendresse.
Du jour où, exilée, je n'ai pu manger à sa table,
Je me suis mortifiée par les jeûnes.
Du jour où la coupe de son amour m'a été refusée,
Je n'ai plus absorbé que de l'absinthe.
Sans lui le miel paraît amer à mon palais,
Toute gloire, sans celle de mon ami, est méprisable.
Il a couvert mes yeux des ténèbres de l'exil,
Leur éclat s'est obscurci et j'ai perdu la vue.
Après avoir été dans le parvis de Dieu
Comme un flambeau lumineux, je me suis éteinte dans le corps opaque.
Quand je songe au jour du jugement, je baisse la tête.
Et la terreur m'enveloppe comme un manteau.
Comme les yeux de l'esclave sont fixés sur le maître,
Je dirige mes regards vers mon Dieu,
Jusqu'à ce qu'il me réintègre dans sa demeure
Pour m'abriter sous son ombre comme je le fus jadis.

Et maintenant, Mesdames et Messieurs, que je vous ai rendu compte et de la vie d'Al-Harizi, qui mourut vers 1235, et de son œuvre principale, le Tahkemoni, permettez-moi de vous remercier de votre bienveillante attention. Laissez-moi aussi espérer qu'Al-Harizi pour lequel, à quoi bon le nier, je professe une vraie sympathie, a pu quelque peu vous intéresser. Je serai heureux de vous avoir prouvé qu'il méritait mieux que l'oubli auquel il est demeuré trop longtemps condamné.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 1er MAI 1907.

Présidence de M. Mayer Lambert, *président.*

MM. Bickart-Sée et Moïse Schwab sont nommés vice-présidents ; les autres membres du Bureau sont réélus.

Le Conseil vote des félicitations à M. I. Levaillant pour sa belle conférence sur *La Genèse de l'Antisémitisme.*

M. Henri Bruhl, présenté par MM. Israël Lévi et Mayer Lambert, est élu membre de la Société.

SÉANCE DU 29 JUIN 1907.

Présidence de M. Mayer Lambert, *président.*

M. Isidore Lévy entretient le Conseil d'une proposition de traduction de *Philon* par M. Bréhier, auteur d'une thèse sur *Philon*. M. Bréhier consentirait à réserver à la Société la traduction des œuvres philosophiques, à l'exception des traités allégoriques.

M. Israël Lévi propose de publier le travail par fragments dans la *Revue.*

M. Israël Lévi fait une communication sur *Le récit du martyre des sept Macchabées dans la Pesikta Rabbati.*

SÉANCE DU 30 OCTOBRE 1907.

Présidence de M. Mayer Lambert, *président.*

Le Conseil décide que dorénavant le Rapport sur les travaux de la Société sera trisannuel.

Est admis comme membre de la Société, M. Ernest Ducas, présenté par MM. Eugène Sée et Israël Lévi.

SÉANCE DU 8 JANVIER 1908.

Présidence de M. Lucien Lazard.

M. Israël Lévi rappelle le souvenir de M. Albert Lévy, ancien membre du Conseil.

La date de l'Assemblée générale est fixée au 8 février. M. André Blum y parlera des *Juifs dans l'art hollandais.*

M. Israël Lévi donne lecture des documents araméens récemment trouvés à Éléphantine et les commente.

SÉANCE DU 25 MARS 1908.

Présidence de M. Moïse Schwab, *président.*

Le Président souhaite la bienvenue à M. Gaston Mayer, nommé membre du Conseil. Il se félicite que M. Israël Lévi garde ses fonctions de secrétaire général.

Une avance de 500 francs, à valoir sur ses honoraires, est accordée à M. Jean Régné, archiviste-paléographe, qui se rend à Barcelone pour y dépouiller les registres de la Couronne et dresser un catalogue des actes relatifs aux Juifs.

M. Mayer LAMBERT présente quelques remarques sur le Psaume XXII. Il est décidé que M. Salomon REINACH sera prié d'exposer ses idées sur ce Psaume dans ses rapports avec l'histoire de Jésus.

SÉANCE DU 27 MAI 1908.

Présidence de M. MOÏSE SCHWAB, *président.*

M. le Président prononce l'oraison funèbre de M. H. DERENBOURG.

M. Léon LÉVY est nommé vice-président en remplacement de M. SCHWAB. Les autres membres du Conseil sont maintenus en fonctions.

M. SCHWAB est désigné pour représenter la Société au Congrès des Orientalistes qui se tiendra à Copenhague.

M. Salomon REINACH fait une communication sur le Psaume XXII. Une discussion s'engage à ce sujet.

SÉANCE DU 28 OCTOBRE 1908.

Présidence de M. MOÏSE SCHWAB, *président.*

M. le Président rend compte des lectures faites au Congrès de Copenhague et qui intéressent la science juive.

M. Maurice LIBER fait une communication sur *la récitation du Schema et l'expression « porès al schema ».*

SÉANCE DU 28 NOVEMBRE 1908.

Présidence de M. Moïse Schwab, *président.*

Sont élus membres de la Société : MM. A. Back et A. Steindecker, présentés par MM. Schwab et Liber, et M. le baron Robert de Rothschild, présenté par MM. Schwab et Israël Lévi.

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1909.

Présidence de M. Moïse Schwab, *président.*

Le projet de budget pour 1909 est adopté.

SÉANCE DU 28 AVRIL 1909.

Présidence de M. Abraham Cahen.

Les membres du Bureau sont maintenus en fonctions.

Il est décidé qu'à l'avenir les droits d'auteur pour les éditions et traductions de textes seront réduits à 1 franc par page. Les collaborateurs supporteront les frais des corrections d'auteur.

M. le rabbin Aptowitzer de Vienne est admis comme membre associé de la Société.

SÉANCE DU 27 OCTOBRE 1909.

Présidence de M. Alfred Lévy, *président.*

Les honoraires des auteurs de l'Index des cinquante premiers volumes de la *Revue* sont fixés à 3 francs la page.

L'ouvrage sera mis en vente au prix de 12 fr. 50. Il sera délivré aux membres de la Société et aux abonnés qui étaient sociétaires ou abonnés en 1905 et qui en feront la demande. Une réduction sera accordée aux Sociétaires actuels qui n'étaient pas encore souscripteurs à cette date.

SÉANCE DU 29 DÉCEMBRE 1909.

Présidence de M. Alfred Lévy, *président.*

M. le Président veut bien promettre de faire, à la prochaine Assemblée générale, une conférence sur *le poète Juda Al-Harizi.*

M. Joseph Lehmann fait une communication sur *L'institution de Demaï et Jean Hyrcan.*

M. Israël Lévi en fait une sur *Hérode et la naissance de Jésus et les légendes similaires.*

Les Secrétaires,

Isidore Lévy et Julien Weill.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.59

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 07 010 9